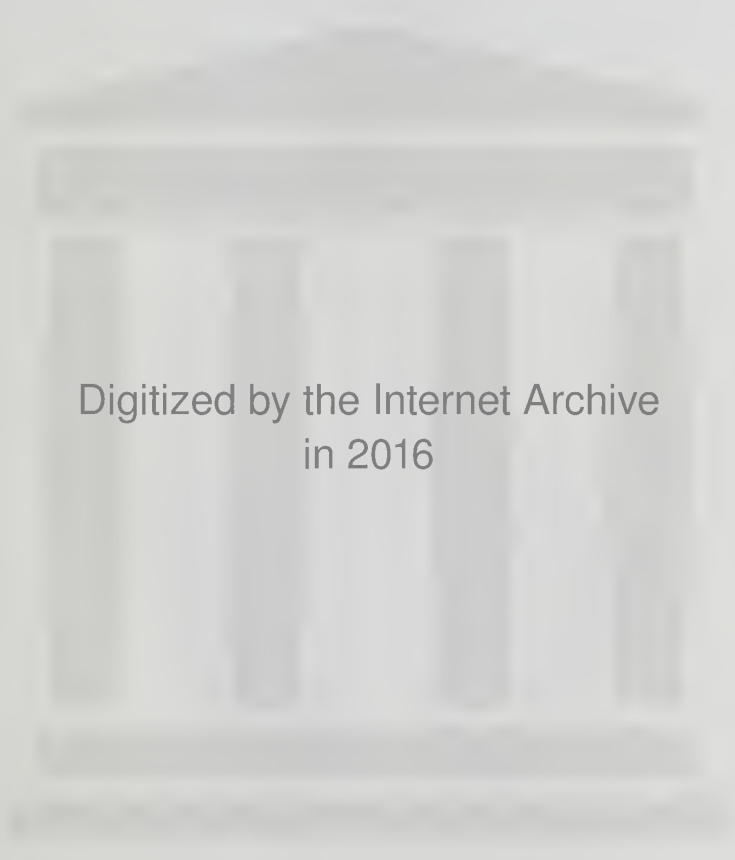




Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe12cole>

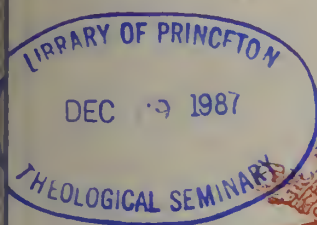
LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.P.

CIENCIA Y FE

LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE SCHELER

por el Dr. Juan Llambías de Azevedo y P. Ismael Quiles, S. I.



2

Editorial Verbum

Buenos Aires - Montevideo

1944

CIENCIA Y FE

*Con licencia eclesiástica.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.*

*Copyright by Editorial Verbum.
Buenos Aires, 1944.*

CIENCIA Y FE

(Continuación de *Fascículos de la Biblioteca y Strómata*)

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)

N.º 2

Abril-Junio 1944

Año 1

INDICE

I. TEMA ESPECIAL

- Dr. JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO y P. ISMAEL QUILES, S. J., *La Filosofía de la Religión de Scheler* 9

II. ARTICULOS

- R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D., *El problema de la Ubicación* 77
Ing. ESTANISLAO ODYNIEC, *Periodicidad en el proceso de la evolución histórica del arte* 88

III. COLABORACION DE LA SECCION DE CIENCIAS

- R. P. Dr. EMILIO KAISER, S. J., *Las Vitaminas (I)* 101

IV. TEXTOS

- SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Tractatus de unitate intellectus, contra Averroistas*. Texto latino y versión castellana, con notas, de I. Quiles, S. J. 126

V. ACTUALIDADES

- Instituto Superior de Filosofía* 140
Universidad Católica del Perú: Homenaje al Dr. Víctor Andrés Belaúnde 141
MINERVA, Nueva Revista de Filosofía 141

VI. FICHERO DE REVISTAS 143

VII. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS 150

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ALEJANDRO MANZONI, *Observaciones sobre la moral católica*. (352 págs.). Biblioteca del Peregrino. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1944.

ISMAEL QUILES, S. J.

SALVADOR DANA MONTAÑO, *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*. Universidad Nacional del Litoral, Instituto de Investigaciones Jurídico-Políticas. Serie « Los Grandes Maestros Argentinos de Ciencia Política », (Vol. I, 248 págs.). Santa Fe, 1944.

ISMAEL QUILES, S. J.

J. M. PONCE DE LEÓN, S. J., *Curso de Filosofía*. Vol. I: *Introducción a la Filosofía y Lógica Formal*. (288 págs. en 8.º). Edit. Poblet. Buenos Aires, 1944.

ORESTES G. BAZZANO, S. J.

LEONEL FRANCA, S. J., *La Crisis del Mundo Moderno*. Trad. del portugués por ANDRÉS CAFFERATA, S. J. (2 vols. de 248 y 232 págs.). Colección de Espiritualidad Cristiana, vol. 19. Edit. Cultural. Buenos Aires, 1944.

F. DUSSUEL, S. J.

JOSÉ R. DEL FRANCO. — *Establecimiento y progreso de los primeros Estudios Superiores en Córdoba. Epoca: Años 1609 a 1879*. (19 × 24; 276 págs.). Córdoba, 1944.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. J.

SAN ROBERTO BELARMINO, S. J., *Libro de las Siete Palabras*. Biblioteca del Peregrino. (308 págs.). Emecé Editores, S. A. - Buenos Aires, 1944.

ISMAEL QUILES, S. J.

ADVERTENCIA

La Dirección de CIENCIA Y FE, con el deseo de estudiar los más significativos representantes del pensamiento moderno, invitó al Dr. Juan Llambías de Azevedo, Profesor de la Universidad de Montevideo y conocedor de la filosofía de Max Scheler, a preparar una exposición y valoración crítica de la teoría de Max Scheler sobre La Filosofía de la Religión.

El Dr. Llambías aceptó gentilmente la invitación y, después de escrita la parte expositiva, comunicó al R. P. Ismael Quiles, S. I., Profesor de la Facultad de Filosofía de San Miguel, su dificultad en realizar una crítica de conjunto, pues, aunque disenta de Max Scheler en algunos puntos importantes, sin embargo, la teoría en conjunto le satisfacía; e invitaba a su vez al P. Quiles a señalar las dificultades implicadas en la doctrina de Max Scheler, por las cuales ésta no se hallaba conforme con la doctrina católica.

De esta invitación surgió la correspondencia entre ambos colaboradores de nuestra revista. Ambos han juzgado desde un principio que lo más sincero sería publicar íntegramente en la revista las cartas y observaciones que con este motivo se han cruzado.

He aquí la génesis de la presente exposición y valoración crítica del pensamiento de Scheler sobre la Religión, que ahora ofrecemos a nuestros lectores como un trabajo de alto interés científico.

LA DIRECCIÓN.

LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE SCHELER

I. - EXPOSICION

Por el Dr. JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO. — Montevideo

Consideramos de sumo interés una exposición del pensamiento de Scheler sobre la religión, no sólo porque la obra que dedicó a este tema —*DE LO ETERNO EN EL HOMBRE*— ha sido traducida al castellano sólo parcialmente, quedando la parte central de su teoría inaccesible a muchos estudiosos; no sólo por ser su autor un eminente representante de la más sólida dirección filosófica de nuestro siglo —la dirección fenomenológica,— sino también porque la variación e inconstancia de sus íntimas convicciones religiosas —de su fe religiosa, no de su filosofía de la religión—, anula toda objeción contra esta filosofía que pretendía mostrarla como fundamentación acrítica de determinada religión positiva considerada en su contenido como inmovible e indiscutible.

Nacido de familia católica en la católica Baviera, Scheler inició su meditación filosófica como discípulo de Eucken, el filósofo del protestantismo. Abandonó luego a éste, para adoptar el método y los principios de Husserl, ingresando en esta misma época en la iglesia católica. De entonces son sus grandes obras, *la ETICA*, *la ESENCIA Y FORMAS DE LA SIMPATÍA*, *LO ETERNO EN EL HOMBRE*, que contienen una filosofía que, partiendo de bases independientes del sistema aristotélico-tomista, es en sus principios esenciales compatible con el dogma, pero que formula sobre este o aquel punto tesis heterodoxas —con plena conciencia de que lo son. Por último terminó profesando un panteísmo

vitalista-espiritualista, contra el cual había formulado él mismo eficaces objeciones.

Oigamos lo que este « *Agustín pagano* », lo que este « *Nietzsche católico* », declara sobre su evolución religiosa.

Explicando los motivos que lo llevaron a plantearse los problemas de la aplicación de las ideas y energías religiosas para la estructuración de la sociedad, dice Scheler:

« En muchas cosas esenciales el autor había conducido el desarrollo autónomo de su pensamiento filosófico con completa independencia de las tradiciones cristianas, hacia opiniones y convicciones que eran concordantes hasta coincidir con las convicciones presentes de las formas católicas del cristianismo, en especial de la iglesia romana. Aunque el autor fué siempre claramente consciente de que, según el criterio riguroso de la teología de la iglesia católica, no ha podido llamarse « *católico creyente* » en ninguna época de su vida y de su evolución (por ej. ya en su libro « *EL FORMALISMO EN LA ETICA* », había discutido y negado la existencia de una justicia punitiva divina), de todos modos, en la época de la redacción de estos artículos, estaba notoriamente más cerca del pensamiento de la iglesia que hoy... Si, empero, se preguntara al autor, a cuál de los poderes colectivos religiosos y espirituales que todavía pueden dar una dirección y forma de influencia a la sociedad y su progreso, atribuye más valiosa FUERZA y EFICACIA práctica y educadora, no vacilaría, aún hoy, en contestar: « *la iglesia cristiana en la forma que ha tomado en el catolicismo romano* ». ¹.

Supuesto ésto, su teoría filosófica sobre la religión, no puede ser mirada como un esfuerzo para justificar *a posteriori* tal dogma positivo ya aceptado de antemano, sino como expresión rotunda de convicciones filosóficas conquistadas con plena independencia de aquel dogma.

Ante todo se da cuenta Scheler de que una Filosofía de la Religión no puede tener por objeto crear religiosidad, como la Ética no crea moralidad, ni la Estética, sensibilidad artística. La renovación religiosa sólo la puede iniciar y propagar el « *homo religiosus* », un tipo de hombre que difiere en esencia, conducta y métodos de convicción del « *sabio* », del *filósofo* » ². La Filosofía, como saber que es, tiene un propósito cognoscitivo: ha de escrutar, primero la esencia de la religión, es decir, determinar lo que es religión, frente a lo que no lo es; luego las formas de fundar las últimas verdades, la posición de la

¹ Escrito en diciembre de 1923. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, III. Band, I. Teil, p. VII.

² *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 312 ss. - 1933.

religión dentro de la estructura total de la razón humana, las leyes del origen de toda religión auténtica, y la estructura y orden de las fuentes del conocimiento religioso y de la vida religiosa.

Sobre tales temas va a sentar Scheler sólo los pensamientos fundamentales, prometiendo desarrollarlos sistemáticamente y fundarlos con extremo rigor en otra obra posterior que nunca apareció ³.

De todos modos, lo que nos ha dejado en *LO ETERNO EN EL HOMBRE* constituye una densa doctrina que merece nuestra más seria atención.

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Hay una vieja disputa entre los filósofos sobre si los objetos de la fe religiosa —Dios, inmortalidad del alma, etc.,— y la fe misma, son también objetos del conocimiento filosófico.

Todas las respuestas históricamente dadas a este problema son agrupadas por Scheler en dos grandes direcciones:

1. La que sostiene una identidad esencial —total o parcial— entre Religión y Filosofía;

2. La que sostiene una diversidad esencial entre ambas ⁴.

1. El sistema de la identidad total se presenta ya como gnosticismo, ya como tradicionalismo, según pretenda reducir la religión a filosofía o la filosofía a la religión.

El gnosticismo afirma que la Filosofía es la auténtica vía del conocimiento y relación con lo Absoluto; la Religión es una Filosofía de grado inferior, para no iniciados y pobres de espíritu: es « *metafísica para el pueblo* ». El budismo y el neoplatonismo, los gnósticos y la mística alemana, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, son sus representantes.

Para Scheler, esta es la tendencia más errónea, pues desconoce la esencia de la religión y su historia. La religión tiene una raíz en el espíritu humano distinta de la que tiene la filosofía. Uno es el acto religioso de la fe, fuente de la verdad religiosa, y el otro es el de la intuición y el pensar de la metafísica y la ciencia.

³ *Ibidem*, p. 313.

⁴ *Ibidem*, pp. 317 y ss.

Fin de la Religión no es el *conocimiento* de Dios, sino la salvación del hombre.

Y también el Dios de la Religión y el de la Metafísica son diversos como objetos intencionales. No el Dios de los « *cultos* », el primer Motor, o la Sustancia infinita, sino el Dios de los santos y del pueblo es el Dios de la Religión.

Por eso también el santo —y el hombre religioso en general— poseen una esencia distinta de la del filósofo.

El « *santo* » se distingue por dos notas características:

1) como persona total posee una cualidad carismática (un efluvio de la Gracia) por medio de la cual encuentra fe en los demás, y esto precisamente porque él —como portador de esa cualidad— es el que habla, obra y se expresa. Ningún otro tipo humano, ni el genio, ni el héroe la poseen;

2) vive en relación con lo divino —que sólo él aprehende— con lo Divino como eterno fundamento santo en el que apoya su predicación, autoridad y hechos. Y por esto sus palabras son tenidas por verdaderas por los que lo siguen, no porque su doctrina se ajuste a una norma objetiva de la verdad. Al contrario, él como persona es la norma de su predicación sólo fundada en su relación con Dios. Lo que él enseña es « *la verdad* ».

El tradicionalismo sostiene el error contrario. La fuente primaria de la verdad es la Religión, y la Filosofía no tiene frente a ella ninguna vía originaria de conocimiento. Lo que hace es elaborar y fundar los datos que encuentra en la religión. En una u otra forma han sostenido esta tesis algunos Padres de la Iglesia y más tarde De Maistre, De Bonald, Lammenais, Luthero, Ritschl, Brunetière, Barrés y J. Balfour.

El tradicionalismo desconoce la originalidad de la metafísica, su objeto y fin propios. Sin duda que se encuentran semejanzas entre una metafísica históricamente dada y el espíritu religioso de la época en que nació. Así, entre la teoría de las Ideas de Platón y el politeísmo griego (como ya lo notó en la Edad Media Egidio Romano).

Pero la metafísica tiene un origen en el espíritu humano y un problema distinto de los de la Religión. Su fuente es la *admiración* que embarga al hombre al darse cuenta cabal de que *algo existe* y no, nada. De ahí que el filósofo dirija su afán a

descubrir la esencia del mundo en sí y de su fundamento último, es decir lo absolutamente *real*.

Scheler hace aquí una distinción importante. Considerado en sí mismo, el objeto real de Metafísica y Religión es el mismo, pues lo absolutamente real tiene que ser también lo que ofrece salvación, lo santo, y lo que es absolutamente santo tiene que ser lo absolutamente real. Pero Metafísica y Religión difieren en su objeto «*intencional*», pues la religión se interesa por lo santo, mientras lo absoluto se torna secundario; la metafísica, en cambio, se interesa por lo absoluto, descuidando la nota de lo santo.

Sistema de la identidad parcial llama Scheler al adoptado oficialmente por la Iglesia Católica. Es el sistema de Santo Tomás de Aquino, que ha contado con muchos defensores desde entonces. Ve en la *Teología natural* o racional una esfera común a la Teología en conjunto y a la *Metafísica*. Ni la Religión ni menos la Teología positiva pueden bastarse a sí mismas; necesitan un fundamento racional absolutamente seguro sobre la existencia de Dios y la posibilidad y realidad de la revelación. Estos constituyen los imprescindibles «*preambula fidei*».

En el correr de este artículo hemos de ver las objeciones que formula Scheler contra esta posición. Puede decirse que su tesis se desarrolla en diálogo continuo con la del sistema tomista.

Pero digamos desde ya cuál es, según Scheler, el error fundamental de la Teología natural⁵.

Consiste en querer «*concluir*», derivar exclusivamente por procedimientos racionales, lo que de hecho ya se posee por otra fuente del conocimiento. Dicho de otro modo, la teología natural se hace la ilusión de que sin ningún presupuesto religioso, se pueden demostrar metafísicamente las primeras verdades, como existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc. Pero solamente si ya por otra vía poseemos el objeto religioso es posible una conclusión racional. Así sucede, por ejemplo, con la prueba causal de la existencia de Dios. Sólo si ya sé que hay un *Ens a se* y, por otro lado, que las cosas tienen un carácter de «*creaturidad*», puedo concluir que las cosas son obra del *Ens a se*.

Los partidarios de la Teología natural deberían preguntarse por qué las pruebas de la existencia de Dios —de por sí claras—

⁵ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 569 y ss.

no tienen fuerza de convicción sobre el hombre moderno que no cree en Dios ya por otra vía.

La conocida respuesta de que «*las pruebas son claras pero que la voluntad del hombre moderno, interesado en la no existencia de Dios, se resiste contra ellas*», no es satisfactoria, porque no sólo para los ateos, sino también para muchos creyentes no valen esas pruebas.

La solución de esta dificultad la ve Scheler en otro lado. No es que las pruebas no valgan como pretendía Kant. Al contrario, Scheler admite plenamente su validez, pero entiende que esa validez supone algo más que los hechos de experiencia, las leyes lógicas y el principio causal: supone que ese pensar demostrativo esté ya empapado en la consideración religiosa del mundo y en los hechos esenciales que sólo en ella se dan. Lo que al hombre moderno le acontece es que deja de ver toda la *ontología de lo santo*, eslabón necesario entre la religión y el conocimiento racional.

De aquí extrae Scheler una consecuencia pedagógica: para que la exposición de las pruebas tenga eficacia debe ser precedida por la tarea de hacer intuíbles los fenómenos religiosos originarios.

Así, pues, una de las tesis fundamentales de Scheler que luego desarrollaremos, es que la religión no puede descansar sobre una base más firme que sobre sí misma.

2. Los sistemas dualistas, que sostienen la diversidad esencial entre Religión y Filosofía, son defendidos por el agnosticismo, esto es, por aquellos filósofos que niegan la legitimidad de la Metafísica ⁶.

Por un lado está el agnosticismo positivista-sensualista que niega no sólo las soluciones, sino el sentido de los *problemas* metafísicos. Según MACH, p. ej., un problema o tiene solución o no tiene sentido.

De ahí que el positivismo sostenga que los problemas religiosos y metafísicos no se fundan en la esencia del hombre, sino que son sólo categorías históricas. El problema se circunscribe entonces a una descripción de la Religión y de la Metafísica

⁶ *Ibidem*, pp. 342 y ss.

como fenómenos del alma y a intentar una explicación psicológica, histórica y sociológica de los mismos.

Por otro lado está el agnosticismo kantiano, que sólo niega las soluciones metafísicas por la vía teórica, pero reconoce la existencia de los problemas. Aquí queda, pues, lugar para una teoría del conocimiento y valoración de la religión sobre una base no metafísica. Así, Kant, en el orden moral; Schleiermacher, en el sentimiento de « *mera dependencia* ». De este tipo son también los ensayos de Ritschl y sus discípulos Kaftan y Hermann, de Troeltsch, Wobbermin y Otto.

3. La tesis que opone Scheler a los sistemas dualistas es la siguiente: Hay una serie de principios de la religión que *además* pueden ser demostrados filosóficamente con ayuda de la Metafísica. Tales son la existencia de un Ente cuya sola esencia implica la existencia, *Ens a se*, causa primera de todo lo contingente, infinito, espiritual, racional, *summum bonum* y fin final del mundo. También la espiritualidad y racionalidad del alma, su esencial pertenencia a un cuerpo, su separabilidad, la supervivencia y la libertad del espíritu, especialmente de la voluntad.

Pero Scheler niega que la religión *se funde* en esos principios metafísicos, como si en ausencia de esa metafísica los principios religiosos fueran falsos o infundados. La religión tiene su fuente viva y propia, y por consiguiente su fundamento en sí misma.

Este sistema que sostiene la autonomía de la Religión y la autonomía de la Metafísica, pero admite una concordancia entre ambas difiere no sólo de los sistemas dualistas, sino más aún, de los sistemas de la identidad. Scheler lo llama el « *sistema de la conformidad* ».

Veamos un poco más concretamente cómo este sistema de la conformidad permite sostener tanto la unidad de la religión como la unidad de la metafísica, sin desgarrar la concordancia de la fe y el saber, como hacen los dualistas, y sin violar el gran principio « *gratia perficit naturam* ».

a) La religión es religión, no metafísica. Y no sólo la revelada, sino que también la religión natural es religión, y no un conjunto de principios pretendidamente racionales como quería el deísmo. La fuente de toda religión es objetivamente una revelación de Dios, y subjetivamente la fe.

Pero es preciso destacar muy especialmente que por « *revelación* » Scheler entiende:

« No lo que los teólogos llaman « *la revelación* », ni revelación verdadera (ni positiva), sino sólo el modo peculiar de darse (*Gegebenheit*) de toda clase de datos de la intuición y del vivir un objeto que posee la esencia de lo Divino y Santo, es decir, el peculiar modo de darse (*Gegebenheit*), que consiste en « *ser comunicado* », sea de modo inmediato o mediato. Esta clase de conocimiento se opone a todo conocimiento espontáneo. Todo saber religioso sobre Dios es también un saber a través de (por) Dios, en el sentido de la clase de recepción del saber mismo » ⁷.

Sólo este principio confiere a la religión su última unidad. La distinción entre revelación natural y positiva es sólo una diferencia de grado dentro de la revelación, no una diferencia entre revelación y razón.

En conexión con esto sostiene Scheler que el deísmo y el sistema de la Religión natural como norma de la positiva que florecieron en el siglo XVIII, son una última consecuencia del sistema de la identidad parcial. Y esto constituye una segunda objeción —aunque indirecta— a este sistema.

b) La metafísica guarda también su independencia. Si se hace de ella fundamento de la teología positiva, toma el carácter falso de una verdad de fe. Esto constituye un grave perjuicio tanto para la fe como para la metafísica, pues la parte de la metafísica que sirve de fundamento a la fe es desglosada del todo de la filosofía, se petrifica y ya no puede progresar por el pensamiento vivo. Se explica entonces la reacción de los no creyentes, cuando suponen que esa metafísica se construye ya intencionadamente para servir de fundamento a la fe. La consecuencia es que miran con tanta desconfianza a esa metafísica que no ven ya los elementos de verdad que contiene ni quieren investigar más sus problemas. Y este es una nueva objeción indirecta al sistema de la identidad parcial.

c) La religión parte de aquellas determinaciones del *Ens a se*, que la metafísica *no puede penetrar*. Parte de la *personalidad de Dios* que sólo muestra su existencia en cuanto se revela. La personalidad de Dios se sustrae a toda clase de conocimiento racional *espontáneo* de parte de un sujeto finito, no en razón de los límites del conocimiento, sino porque está en la esencia de

⁷ *Ibidem*, p. 350.

una persona puramente espiritual el que su existencia sólo pueda ser conocida si ella la da a conocer (comunicación de sí mismo, revelación) ⁸.

d) La independencia recíproca de Metafísica y Religión no debe confundirse con el problema de si la metafísica es independiente de la religión en su origen y devenir en el espíritu del hombre ⁹. En la primera cuestión se trata de la intencionalidad del filósofo y de la intencional libertad de supuestos religiosos de su investigación. En la segunda, del origen del conocimiento metafísico incluída su intención.

¿Cuál es más originario: el conocimiento religioso o el metafísico?

Sin duda —responde Scheler— el conocimiento religioso, y esto, tanto del punto de vista psicogenético como del punto de vista del orden esencial de origen. Antes de adoptar una actitud metafísica el hombre posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo. Y la tiene necesariamente, quiéralo o no, sépalo o no. Pues el *acto* religioso es, en el orden de origen, más originario que el acto de conocimiento filosófico.

Y la historia confirma esto. La metafísica ⁴ siempre se ha desarrollado dentro de cierto marco trazado de antemano por las categorías religiosas. El carácter común que tienen entre sí —a pesar de su diversidad— los metafísicos de la India, el que tienen los de Grecia, los de la Europa Cristiana, depende de la comunidad de religión de sus autores.

LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN Y EL PSICOLOGISMO RELIGIOSO

Admite Scheler que los sistemas dualistas tienen el mérito de haber reconocido la autonomía y legalidad propia de las formaciones religiosas y la independencia de la intelección de la fe religiosa frente a la intelección del saber teórico. Pero están corroídos por el error general de la Filosofía moderna: el subjetivismo gnoseológico, según el cual, una esfera de objetos se puede determinar única y exclusivamente por la naturaleza de los actos en los cuales es accesible al hombre. En

⁸ *Ibidem*, pp. 355-356.

⁹ *Ibidem*, pp. 360 y ss.

materia religiosa, esto significa la doctrina de una fe, sin un bien objetivo de fe y salvación.

Pero la contrarréplica a este error no debe ser, según Scheler, la fundamentación de la fe por la metafísica —como quiere el sistema de la identidad parcial— sino:

«Una investigación esencial de la peculiaridad de los *objetos de fe* y *valores de fe* en general, fundada sobre el suelo de la autonomía de la religión; una investigación que se ocupa recién secundariamente con la esencia de los actos religiosos, puesto que el ser precede al conocer, el valor a su aprehensión y determina la peculiaridad de los actos»¹⁰.

Esta es la *fenomenología esencial* de la religión.

Con esto queda indicado que Scheler va a proceder según los principios del método fenomenológica enseñado por Husserl. No voy a exponer aquí este método. Lo supongo conocido. Pero conviene distinguir la teoría fenomenológica del acto religioso, de toda psicología de la religión. El tratamiento fenomenológico de los actos no es psicología, sino noética religiosa.

Scheler señala como un error de la psicología religiosa el plantearse el problema de si el acto religioso es primariamente sentimiento o voluntad o pensamiento (Schleiermacher, Ritschl). Pues la unidad del acto religioso es la unidad de una operación del espíritu dirigida objetivamente, y, por tanto, algo que no puede ser alcanzado por conceptos psicológicos. El proceso psicológico en el que reza es tan indiferente para la esencia del acto de orar, como los procesos fisiológicos y psicológicos —digestión, imágenes— de un matemático para la esencia del acto de contar.

La psicología de la religión —cultivada con frenesí desde fines del pasado siglo— sólo es legítima dentro de ciertos límites. Scheler ha mostrado cuáles son las *condiciones sine quibus non* de ese tratamiento, distinguiendo entre la psicología explicativa y la descriptiva¹¹.

Es sabido que fué Hume el que inauguró la explicación psicológica de la religión. Para él, la Religión no tiene fundamento objetivo, sino un origen antropológico. Nace de los afectos de temor y esperanza, del miedo a los demonios y del deseo de inclinarlos a su favor.

¹⁰ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 364.

¹¹ *Ibidem*, pp. 367 y ss.

Posteriormente y bajo la razón de que los actos religiosos son en todo caso un grupo de fenómenos psíquicos, se ha afirmado que la Psicología explicativa puede cultivarse y admitirse, cualquiera que sea el valor de verdad que se atribuya a la religión, tanto por creyentes como por ateos.

Esta tesis constituye para Scheler un craso error. La explicación psicológica de la religión sólo es legítima si se supone ya que la religión es ilusión o engaño. Pues la psicología explicativa considera como psíquico lo que tiene estas dos características: 1) lo que es objeto de percepción ajena, no de la propia; 2) lo que tiene por error, ilusión o anormal. Puedo llegar a formar del objeto una percepción propia, pero bajo el influjo del ejercicio de la percepción ajena. En su esencia es, pues, percepción ajena que ve «*lo otro*» en las modificaciones del yo, es decir, como si yo fuera «*el otro*». Por otra parte, es bien claro que si alguien juzga que $2 \times 2 = 4$, esto no necesita explicación psicológica, pero si alguien juzga $2 \times 2 = 5$, esto sí que la necesita. Se ve, pues, que la psicología explicativa es ante todo psicología del «*otro*» y de lo falso.

La consecuencia para la religión es sencilla: la religión no es en todo caso un fenómeno psíquico. Es tal sólo si descansa sobre la ilusión y el error o es considerada así. Sólo entonces la psicología de la religión es posible. Por eso no es una casualidad que *de hecho* la psicología de la religión prefiera tratar los fenómenos anormales de la vida religiosa.

La psicología descriptiva, en cambio, ha de suponer la validez de la Religión, y no sólo de la religión en general, sino de una determinada fe religiosa. No puede ser interconfesional. Razón: la psicología supone la realidad de los objetos cuyos efectos se investigan en el alma. Es decir, que hay que suponer ya que ciertos objetos religiosos son reales, si se quiere investigar su efecto en el alma. Y puesto que un objeto religioso sólo puede mostrar su realidad en un acto de fe, para todos aquellos que no poseen la fe en esa realidad religiosa, no se da la condición bajo la cual puede ser observado y conocido un efecto del objeto religioso sobre el alma. Por ej.: es imposible describir las vivencias de un católico que oye misa, si no se cree en la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

El resultado final de este examen del tratamiento psicológico de la religión es, pues, el siguiente: la *psicología explicativa* sólo es posible para los que no creen; la *psicología descriptiva* sólo es posible para los que pertenecen a una misma comunidad de creencias.

Volvamos ahora a la fenomenología esencial de la religión, pues ella constituye el último fundamento filosófico para cualquier otro tratamiento filosófico o científico de la Religión. Hemos visto que es una disciplina distinta de la Metafísica, de la Teología natural, de la Teoría del conocimiento y de toda psicología descriptiva o explicativa de la Religión.

Hasta Scheler, apenas se había cultivado. Entretanto, ella es la que ha de evidenciar —según él— la autonomía de la Religión, es decir, su no-reductibilidad a fenómenos psíquicos, ni sociales, ni morales, ni de ninguna otra clase.

Tres tareas ha de cumplir esta fenomenología esencial de la religión. Tiene que tratar: 1) el objeto religioso, la óptica esencial de lo Divino;

2) La doctrina de las clases fundamentales de *Revelación* en que lo Divino se muestra al hombre, doctrina independiente de las teorías teológicas sobre la verdadera y falsa revelación;

3) La doctrina del acto religioso por el que el hombre se prepara a la revelación y a la fe.

El segundo tema no fué nunca tratado por Scheler. Los otros dos temas, la teoría del objeto y la del acto son (como es evidente para todo el que entienda algo de Fenomenología) inseparables. Pero Scheler insiste más en la teoría del acto, pues en ella se verá más claramente cómo la evidencia de la fe religiosa descansa en sí misma y cómo la Religión se desenvuelve según sus leyes autónomas. Pero la doctrina de los actos no puede anticiparse, tiene que seguir a la ontología esencial de lo Divino¹².

Entremos, pues, en materia.

LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN. — EL OBJETO RELIGIOSO

Se trata de describir en su esencia el objeto que se da en el acto religioso. Pero, entiéndase bien: en la *revelación natural*, no en la positiva. «*Revelación natural*» llama Scheler al mos-

¹² *Ibidem*, p. 364.

trarse lo divino en todos los grados del ser, en las cosas y organismos naturales, en la realidad psíquica y social; ella constituye la religión natural. «*Revelación positiva*», cuando lo Divino se anuncia *por la palabra* y por intermedio de los *homines religiosi*, y de ella surge la religión positiva.

Pues bien: en el acto religioso el hombre piensa y siente que se le «*abre*», que se «*le revela*» a través de todo lo que le es dado, estrellas, plantas, historia, etc., un ente que tiene por lo menos estas dos determinaciones esenciales: *existe absolutamente y es santo*¹³. Y esto siempre, ya se trate de politeísmo o monoteísmo, de la religión de los salvajes o de las formas más sublimes del cristianismo.

Se da ante todo como ente absoluto, como ser que sólo se funda y descansa en sí mismo, que posee más ser que cualquier otro, del cual depende absolutamente todo otro ente, incluso el yo, el hombre todo que lo siente y conoce. Para nombrar esta determinación, acuña Scheler la fórmula: «*Allüberlegenheit des Seins*», que podríamos traducir: supremacía del ser frente a todo. No se trata de una inferencia, de un proceso racional —como en el argumento *a contingentia mundi*— sino de un ver a través de lo finito un ente que *se manifiesta*, que se presenta a sí mismo en lo finito. La revelación es una relación simbólica e intuitiva.

También en el acto religioso se da la dependencia del mundo frente al ser absoluto. Se funda en que lo divino aparece como lo activo, lo poderoso en *absoluto*. Tampoco es ésta una inferencia del efecto a la causa, sino que lo divino *expresa* su prepotencia u omnipotencia en las cosas, como un rostro, la alegría o el dolor de una persona; como una obra de arte, la personalidad del artista.

A estas dos determinaciones de lo divino, *ens a se* y potencia, corresponden dos vivencias: la vivencia de la nulidad e incapacidad de todo ser relativo y la vivencia de la criaturidad (ser criatura) de todo ser relativo. Y sólo pueden surgir si ya hemos aprehendido lo divino en el acto religioso, no antes.

En el objeto religioso encontramos, por último, una modalidad de valor, *lo santo*, con todas las cualidades axiológicas que están ínsitas en ella. Tampoco hay aquí una inferencia como

¹³ *Ibidem*, pp. 379 y ss.

en el conocido argumento *ex-gradibus*. Para la conciencia religiosa es un axioma, no que el ente absoluto es lo absolutamente valioso, sino que lo absolutamente valioso en sí y por sí tiene que existir, con indiferencia de lo que cada pueblo u hombre entienda por valioso en absoluto. Y es otra evidencia que lo absolutamente valioso es de la clase axiológica de *lo santo*, irreducible a toda otra clase de valores, sean lógicos, morales, etc. Y que *lo Santo* se ha de preferir a todos los otros valores y, por consiguiente, puede exigir el sacrificio de todos los bienes correspondientes a esos otros valores. Este es el eterno principio de vinculación entre la moral y la religión. El «sacrificio por lo santo» es la moral de la religión y la religión de la moral.

Pero las cualidades de lo Santo son indefinibles, porque son elementos últimos. Sólo es posible una aclaración por el procedimiento fenomenológico, en forma negativa, como la Teología negativa; no como si las determinaciones de lo santo fueran negativas, sino como puntos de apoyo, como auxilio del entendimiento, de suerte que, desviando la mirada de lo que lo santo no es, pueda quizá el espíritu intuir su inefable esencia.

En este aspecto —y sólo en éste— Scheler acepta los resultados consignados por el teólogo protestante Rodolfo Otto en su notable libro «*Lo Santo*».

Esas tres determinaciones: ser absoluto infinito, omniaetividad y santidad, son las más formales de lo divino y están implicadas en el objeto intencional de toda religión, tanto la más alta como la más baja. Son las únicas determinaciones que diferencian a la religión de lo que no es religión, sin entrar a especificar qué contenidos son verdaderos o falsos dentro de esa esfera. Ellos muestran que la experiencia religiosa es originaria, no derivable de ninguna otra esfera de objetos.

Sin duda que, en principio, esos atributos pueden revelarse en cualquier clase de entes, en la naturaleza, en la historia, en el alma del hombre, etc. Pero no se derivan de ellos como si fueran sus abstracciones, sino que aquellas cosas funcionan como trampolines para elevarse y captar el objeto religioso.

Lo importante es percibir en eso que los actos religiosos y su objeto constituyen un todo originario y cerrado, como, en otro terreno, los actos de la percepción y el mundo exterior que en ellos se da. Por lo tanto, la tarea de determinar su esencia

no tiene nada que ver con el problema de cuáles de esos actos son verdaderos o falsos, o cuáles de esos objetos son reales o ficticios. Así como la teoría de Tales sobre el Sol es una teoría « astronómica » y no química, así Apolo, el fetiche Z, Dios, pertenece a la misma esfera de objetos, indervible de toda otra.

La primera verdad, pues, de la Fenomenología de la Religión es « *la originalidad e indervibilidad de la experiencia religiosa* ». Su objeto es *toto coelo* distinto de las otras esferas del ser y del valor y no se deduce ni es una idealización de éstas. Todos los problemas genéticos o sobre la verdad o falsedad de la religión presuponen esa verdad.

Por eso, querer investigar el origen del objeto religioso en el alma del hombre, o la evolución histórica del hombre hasta ver surgir la religión, es un contrasentido, como es un contrasentido indagar el origen psíquico o histórico del lenguaje o de la razón. ¡Si son el lenguaje, la razón, la religión, los que caracterizan al hombre como hombre!

La situación es, en principio, otra, si, partiendo de aquellas tres determinaciones formales, queremos obtener nuevos atributos de lo divino, como espíritu, razón, voluntad, amor, omnisciencia, misericordia, bondad, creador, etc.¹⁴

Para esto es, además, *codeterminante* la articulación esencial de los hechos y valores finitos del Mundo que se dan en la experiencia humana. El método parte del pensamiento de que el mundo es creación, obra, del portador real de la esencia divina. Entonces, de los contenidos esenciales del mundo, se van determinando los atributos divinos.

Tampoco aquí el método consiste en una inferencia causal, sino en una analogía. Puesto que el mundo es la obra de Dios, Dios se refleja en él simbólicamente, el mundo ha de tener « huellas » de Dios; el contenido de sus esencias ha de ser índice de la esencia divina.

Este es el punto de inserción de una teología natural que impute a Dios atributos positivos, a diferencia de la Teología negativa. Pero esa determinación tiene sólo una validez inadecuada, analógica¹⁵.

¹⁴ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 401 y ss.

¹⁵ Es fácil reconocer en todo esto la inspiración agustiniana.

El principal atributo que se descubre así de Dios es su espiritualidad. Pero no seguiremos a Scheler en sus extensos y agudísimos desarrollos sobre este tema. Y pasamos a la segunda parte de la

LA FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN. — EL ACTO RELIGIOSO

Ya sabemos que la condición objetiva para poder caracterizar a un acto como religioso es su referencia a Dios. Presupone la idea de lo divino tal como ha sido descrita antes ¹⁶.

Una caracterización del acto puramente inmanente no basta. Y así son contradictorios todos los ensayos de determinarlo como un acto de aprehensión entusiasta de *cualquier* contenido (Dios, humanidad, patria, yo). Tomemos como ejemplo a la doctrina de Simmel, representante de la forma extrema del subjetivismo religioso. Para él la vida es lo absoluto. Los objetos no son más que objetivaciones pasajeras de una « *Vida* » que se crea y corre desde sí misma, objetivaciones que, una vez que han cumplido su misión, retornan al movimiento de la vida. Y así, el concepto de Dios no es más que un rodeo para la ascensión de la vida religiosa en sí misma.

Pero —objeta Scheler— si Dios, si lo absoluto es identificado con la vida creadora, el rodeo que tiene que hacer la vida religiosa a través de una idea cualquiera de Dios no sería ni necesario ni comprensible. Más: sería un contrasentido considerar a Dios, simultáneamente como Dios y como « *rodeo* » para otra cosa. Esto muestra la falsedad de querer fundar el acto religioso de un modo puramente inmanente.

Pero Scheler sostiene que, sin perjuicio de la referencia a su objeto, los actos religiosos poseen una característica inmanente ¹⁷.

Esa característica es más que psicológica, el acto religioso tiene una esencia auténtica si se puede mostrar de esa clase de actos:

1.—Que pertenecen a la conciencia humana tan constitutivamente, como pensar, percibir, etc.

¹⁶ SCHELER, ob. cit., pp. 521 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 523 y ss.

2.—Que le pertenecen no por ser conciencia humana, sino como conciencia *finita* en general.

3.—Que no son cualquier clase de deseos o necesidades, sino que apuntan intencionalmente a una esfera esencial de objetos, distinta de los objetos empíricos o ideales.

4.—Que no pueden ser comprendidos o derivados ni causalmente, ni teleológicamente por cierta utilidad para la vida.

Sólo se puede comprender su existencia si se acepta la realidad de la *clase* de objetos a que tienden, una realidad sobrenatural.

5.—Que obedecen a leyes autónomas, no comprensibles por la causalidad psíquica empírica, sino que tienen una legalidad noética, no psicológica.

6.—Que no son una subclase ni combinaciones de otros grupos de actos noéticos, como los lógicos, éticos, etc. Pueden ser materia para éstos, pero no reductibles a éstos.

Y Scheler sostiene que todo eso se puede mostrar efectivamente en el análisis esencial del acto religioso.

Del mismo modo que lo orgánico no puede reducirse a lo físico-químico, así tampoco la unidad de existencia de todos los actos noéticos —entre ellos los religiosos— no puede reducirse a elementos psíquicos. El acto religioso y su correlato de sentido constituyen una unidad en sí misma: p. ej.: orar y personalidad de Dios, adorar y *summum Bonum*.

Veamos, pues, en concreto, qué rasgos esenciales presenta el acto religioso. Scheler señala tres, que, aunque no agotan su esencia, valen para distinguirlos de toda otra clase de actos ¹⁸.

1. Su *intención* es trascendente al mundo.

Esa intención necesita un acto preparatorio, en el cual todas las cosas y hechos contingentes, incluso la propia persona, son reunidos en un todo y unificados en la idea del « *mundo* ».

Luego este mundo es trascendido. Y no sólo este mundo contingente, sino todo lo que tenga esencia de mundo.

Tratemos de aclarar qué significa trascender « *al mundo* ». Todo acto intencional de la conciencia trasciende de sí mismo, puesto que apunta —menta— un objeto que no son sus propias vivencias constitutivas, sino que está más allá de ellas. Pero para que un acto sea religioso, es preciso que no sólo se trascienda a sí mismo, sino que trascienda también a todos los objetos, al mundo todo. Es preciso que trascienda a lo que trasciende. La conciencia apunta a un más allá.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 529 y ss.

2. Esa intención sólo se llena (se cumple, alcanza su plenitud) con lo « *Divino* ».

Sabemos que toda intención exige un « *cumplimiento* » adecuado. Así, la intencionalidad del ver sólo se puede cumplir en colores o figuras, no en sonidos o en sabores. Y bien: la intencionalidad del acto religioso no se llena con ningún objeto del mundo, ni el mundo todo la colma. La exclamación de Agustín: « *Irrequietum est cor meum donec requiescat in te* », expresa precisamente esto. En el acto religioso se adquiere la evidencia de que *ninguna* cosa, *ningún* bien, *ningún* amor finito lo puede llenar. Es un acto dirigido a un ser distinto de todo ser finito, que no puede ser sustituido por ningún bien finito. Buscamos una felicidad que no la puede dar el progreso de la humanidad ni la suma de todas las felicidades humanas. Y lo mismo puede decirse del miedo, esperanza, gratitud, arrepentimiento, queja, ruego, perdón, adoración. En ellos se sobrepasa todo lo finito.

Todo esto no significa que el acto religioso tenga un contenido negativo. El contenido del acto religioso es lo que queda una vez que hemos ejecutado esas negaciones.

3. La plenitud de la intención sólo se logra por la recepción de un *ente* de carácter divino, el cual se abre a *sí mismo* y se entrega al hombre. Esto es lo que Scheler llama « *revelación natural de lo divino* ». Dicho según la fórmula que él usa con frecuencia: « *todo saber sobre Dios es una saber a través de [mediante] Dios* ».

Es preciso comprender profundamente el alcance de esto.

En todas las otras formas de conocimiento el objeto es aprehendido o elaborado por el sujeto, sin que realice una actividad espontánea. Es conocido, pero no « *se hace conocer* ». En cambio, el acto religioso exige una respuesta, un contraacto de parte de su objeto intencional. Es éste el activo, el que se « *hace conocer* ».

Por eso, el objeto religioso ha de tener forma *personal*, forma incognoscible para la metafísica. La personalidad de lo divino es el A y Ω de la religión.

En el acto religioso, la felicidad y salud que busca el alma es « *recibida* » por ella del ser que busca; el alma se sabe « *tocada* » por Dios. La revelación natural de Dios consiste, pues, en

que lo dado como correlato del acto religioso es algo real de esencia divina en general.

Claro que, en esta esfera, son posibles errores o ilusiones, como en la percepción, por ejemplo. Pero así como el error o la ilusión de la percepción del mundo exterior no invalida el derecho de la percepción en general como fuente de conocimiento, así tampoco el valor de la revelación en general no se anula por el error o la ilusión posibles en los actos religiosos.

Scheler destaca todavía otros rasgos de la esfera religiosa. El acto religioso no está ocluido en lo interior del hombre. Se manifiesta también hacia afuera en acciones y expresiones¹⁹. Por eso, a la religión están vinculados necesariamente una *moral* y un *culto*, lo cual no significa que pueda reducirse a éstos. Pero, puesto que Dios es Santo, el Sumo Bien, su conocimiento es a la vez un modelo y, por consiguiente, una regla moral para el querer y el obrar.

Hay, pues, un componente idéntico en el acto religioso y en el moral, que es el valor eterno de Dios. Por eso, en todo acto religioso se ejecuta un acto moral y viceversa.

Lo mismo sucede con el culto y la liturgia. La religión no existe antes del culto. Más bien éste es un vehículo necesario de su crecimiento. Ambos están en dependencia recíproca. Puede decirse que el que reza de rodillas tiene una idea de Dios diferente del que reza de pie. La religión es simultáneamente conocimiento y ejercitación. Es imposible separarlos sin desgarrar la esencia de ella.

Por otra parte, todo acto religioso es a la vez individual y social. Es imposible pensar en Dios, en lo absoluto del cual dependen todas las cosas, sin referirlo a todos los hombres. El pensamiento de Dios conduce necesariamente al pensamiento de una comunidad. No se puede creer en Dios o rezar a Dios sólo «*para sí*». La idea de Dios es la condición de la idea de una comunidad humana de salvación y de amor. Esta es constitutiva para el conocimiento religioso.

De esta teoría del acto religioso se desprende con claridad una consecuencia que Scheler no omite señalar: puesto que el acto religioso pertenece necesariamente al espíritu humano, no

¹⁹ SCHELER, ob. cit., pp. 553 y ss.

puede ser un problema averiguar si lo ejecuta o no ²⁰. Todo hombre ejecuta necesariamente el acto religioso. El problema consiste en indagar si este acto encuentra su objeto *adecuado* o si se dirige a un bien finito y contingente. Es una ley esencial que todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo. «*Jeder endlicher Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen*» ²¹, se dice en alemán, donde las palabras «Dios» e «Ídolo» tienen una semejanza fonética que confiere al pensamiento mayor energía.

Ese ídolo puede variar, puede ser el Estado, el Saber, El Arte, la Mujer, el Dinero, etc. Pero todo hombre cree en un bien que es el objeto de su fe; se identifica hasta cierto punto con él, y es y vive y se valora a sí mismo en tanto que es y vale el objeto de su fe. No puede elegir entre tener o no tener ese Bien. Sólo puede elegir entre tener como tal a un objeto adecuado (Dios) o uno inadecuado (ídolo).

De aquí esta consecuencia pedagógica:

«Al que niega a Dios, hay que mostrarle, (antes de la prueba de su existencia) con los hechos de su vida, que él tiene y posee un bien, una cosa que en cada momento de su vida trata de hecho «*como un Dios*», como una cosa de esencia divina; debe hacerse bien consciente de esa cosa y, por el salvador camino de la desilusión, comprender que esa cosa es un ídolo» ²².

Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo. Esto vale también para los llamados indiferentes o agnósticos ²³. El agnosticismo no es un hecho, sino una autoilusión. El agnóstico opina que no cree, que puede sustraerse al acto religioso. Si investigase bien su conciencia, vería que se equivoca. También él llena la esfera de la conciencia de lo Absoluto con algo positivo: el fenómeno de la «*Nada*». No es un no-creyente, sino un creyente en la Nada. Creer en la Nada es un estado positivo del espíritu. Es poner en lugar de Dios (yo soy el que soy) a su contrario (la Nada). También el nihilista religioso siente en el alma el impulso de buscar el *Ens a se*. Pero el nihilista realiza contra ese impulso una activa resistencia de su voluntad. A esta resistencia activa corresponde un artificial aferrarse al aspecto fenoménico, superficial de las cosas. Ambas actitudes se exigen y se apo-

²⁰ *Ibidem*, pp. 559 y ss.

²¹ Todo espíritu finito cree o en Dios o en un Ídolo.

²² *Ibidem*, p. 618.

²³ *Ibidem*, pp. 562 y ss.

yan recíprocamente: la angustia ante la Nada crece y estabiliza la energía del aferrarse a los fenómenos, pero el amor vano del mundo provoca otra vez la conciencia de la Nada. Este es el trágico círculo en que se revuelve el indiferente.

PRUEBA RELIGIOSA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

¿Puede inferirse de la existencia del acto religioso la existencia de Dios?²⁴

La sola formulación de la pregunta nos indica la diferencia entre la posición de Scheler y la de la Teología natural. Esta basa la posibilidad y realidad de la religión en la demostración previa —por vía metafísica, (aparentemente, sin ningún supuesto religioso)— de la existencia de Dios. Scheler, al contrario, con su pregunta insinúa, que sea el fenómeno de la religión el punto de apoyo para una demostración de Dios. En esto es consecuente con toda su doctrina. Si lo divino sólo se da en los «*actos religiosos*», la existencia de una esfera supranatural no puede demostrarse con «*pruebas*.» que provengan de hechos extrarreligiosos, sino por el despertar de los actos religiosos en el espíritu humano mismo, y mostrar los contenidos intuitivos esenciales que en esos actos son dados.

Dos prejuicios hay, sin embargo, que retraen al hombre ante esa tesis. Uno es considerar como dado sólo lo que descansa en la experiencia sensible; otro, la falta de claridad sobre los límites del saber y conocer *demostrables*. Si bien es cierto que todo juicio necesita justificación, ésta puede ser de clase muy variada: prueba, demostración, mostración, comprobación, construcción, verificación.

Para despejar el primero, recuerda Scheler que hoy sabemos por la Fenomenología y la Psicología experimental que *lo dado* es mucho más rico que lo que corresponde a la experiencia de los sentidos, y que ésta no es la única ni la más originaria en el orden temporal. La estructura del mundo está dada a cada sujeto antes de toda sensación. Hoy no vale ya el principio: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*». La sensación tiene sólo una función biológica para despertar las reacciones

²⁴ *Ibidem*, pp. 537 y ss.

defensivas del ser vivo frente al medio, pero no tiene una función de conocimiento.

Con ésto se refuta el empirismo, el positivismo y el kantismo. Conceptos como: relación, orden, sustancialidad, movimiento, espiritualidad, etc., se consideran como algo *dado*, (naturalmente que no son datos sensibles) y no como « *construidos* » por el entendimiento. Por lo tanto en el marco de esta filosofía fenomenológica no puede sorprender que haya datos originarios de esencia religiosa.

Así como el mundo exterior y el yo, así la esfera de lo religioso es *dada* originariamente y no *derivada* de otra cosa.

No menos infundado es el segundo prejuicio. Así como no hay una « *prueba* » de la existencia del mundo exterior o del yo, partiendo de hechos de otro orden, tampoco la hay de la esfera religiosa. Cuando se exige eso, se desconocen el alcance y los límites de las pruebas.

El caso de lo religioso no es una excepción, sino que entra dentro de una teoría general de lo demostrable y lo no demostrable. Iluminemos, pues, algunos principios de ella.

a) Querer demostrar la realidad o existencia es un contradictorio. Demostrables son sólo *juicios* sobre lo real. Toda prueba de existencia supone ya algo real como fundamento de los fenómenos.

b) Sólo lo *verdadero* es demostrable. Pero no es exacto lo inverso: que sólo lo demostrable es verdadero, ni menos que la verdad consista en su demostrabilidad.

En la demostración de la existencia de un objeto está siempre supuesto:

1) Otra determinada existencia de la misma esfera material de existencia;

2) Principios, además de los lógicos, que regulan en general la prueba y que desenvuelvan las conexiones esenciales del ente de esa esfera de existencia.

Por ejemplo: si sólo conozco el mundo de las cosas inanimadas, nunca podré demostrar la existencia de algo con vida. Pero si conozco la esencia de lo vivo y la existencia de ciertos seres vivos, partiendo de ésto, será posible probar la existencia de otros seres vivos.

Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencias, partiendo de *otra* esfera de esencias. Tampoco, pues, la existencia de objetos religiosos, partiendo de una esfera no religiosa.

c) Sólo se puede probar un juicio que ya ha sido hallado. Enseñar a *encontrar* a Dios es distinto que demostrar su existencia. Sólo aquél que ha encontrado a Dios puede sentir necesidad de una prueba de su existencia.

Pero es preciso distinguir aquí varios conceptos:

« *Comprobación* », a diferencia de « *prueba* », significa la enseñanza de volver a encontrar algo, según ciertas reglas, que ya ha sido encontrado.

« *Mostración* » o « *descubrimiento* » significa mostrar algo por primera vez, que todavía no ha sido hallado.

La comprobación, pues, supone la mostración. Por tanto, en la teología la mostración ha de preceder a la comprobación y ésta a la verificación de verdades religiosas.

« La esencia y la existencia de Dios es susceptible de mostración y comprobación, pero no en el sentido estricto de una prueba partiendo de verdades que son sólo verdades sobre el mundo »²⁵.

Hechas estas aclaraciones, volvamos a la pregunta de si de la existencia de actos religiosos, puede concluirse la existencia de Dios.

La respuesta de Scheler es categórica: si partimos de la existencia de actos religiosos en el hombre, hay que preguntar no sólo por su *objeto*, sino también por su *causa*. Y entonces:

« Sólo un ente real con el carácter esencial de lo divino puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, de la disposición para la ejecución real de aquella clase de actos, cuyos actos no pueden « *cumplirse* » [Ile-narse] con experiencia finita, y, sin embargo, exigen « *cumplimiento* » [Erfüllung]. *El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia* »²⁶.

Volvemos, así, al famoso principio: « *todo saber sobre Dios es necesariamente al mismo tiempo un saber por medio de Dios* ».

Por lo tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios.

²⁵ *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 546-547.

²⁶ *Ibidem*, p. 547.

« Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios »²⁷.

ACLARACIONES COMPLEMENTARIAS

Para precisar más su punto de vista insiste Scheler en la diferencia que lo separa de la Teología Natural²⁸.

La tesis de que hay un conocimiento natural de Dios, no coincide con las pruebas racionales de Dios, como quiere la Teología natural, pero tampoco es una revelación positiva.

La religión natural es un conocimiento ingenuo de Dios que todo hombre, cualquiera sea el grado y clase de su cultura, puede adquirir, sin tener plena conciencia del camino por el cual lo adquirió. No es —como pretenden algunos teólogos— una « *conclusión inconsciente y sin método* » de las pruebas racionales. No hay tales conclusiones inconscientes en ningún sector de la Filosofía. Por otra parte no se ve cómo la Religión natural puede ser una teología inconsciente, puesto que, como Religión, no expone ninguna clase de ciencia.

Si se admite con Scheler el acto autónomo de conocimiento religioso, es más bien la teología la que tiene que basarse en la religión natural, aunque luego purifique o precise sus conceptos ingenuos.

Lo mismo ocurre con toda ciencia de las cosas del mundo, que necesita apoyarse sobre una concepción natural del mundo.

La religión natural requiere ser aclarada fenomenológicamente, como antes quedó expuesto. Después podrá venir la teología natural para coordinar sus resultados con la metafísica filosófica.

Ya hemos visto cuál es el reproche fundamental que hace a la Teología natural²⁹.

Contra ella sostiene Scheler que la religión no puede descansar sobre una base más firme que sobre sí misma.

Pero entonces surge la alarmante duda: ¿no es esta teoría una nueva forma de subjetivismo? Lo sería, sin duda, si el fenómeno religioso fuera meramente relativo a la existencia del su-

²⁷ *Ibidem*, p. 553.

²⁸ *Ibidem*, pp. 564 y ss.

²⁹ Cf. p. 13 de este trabajo.

jeto. Pero hemos visto que el acto religioso tiene una materia específica, un círculo de objetos independientes del sujeto y que hay una conexión esencial entre aquel acto y su objeto —como en todos los terrenos del saber y que en el caso del conocimiento religioso consiste en que: «*Alles Wissen um Gott ist ein Wissen durch Gott*».

El origen de su doctrina lo ve Scheler en las palabras de San Pablo: «*podemos conocer al artífice por sus obras*», que sólo mucho después se interpretaron en el sentido de una inferencia racional, y señala que su teoría se encuentra ya en los Padres Griegos, en «*La connaissance de l'ame*» de Gratry, en la obra teológica de Tomassin y en la dirección agustiniana de la Edad Media hasta Newman.

La doctrina del acto religioso sólo conduce al subjetivismo, si no se conecta con una ontología esencial de lo Divino. Su doctrina se funda en último término en la tesis de la fenomenología, de que hay algo *dado* además de lo «*sensible*»: lo no sensible, lo extrasensible, lo suprasensible. No se trata de «*generalizaciones*» de experiencias individuales, como hizo James en su conocida obra, sino de dirigir la mirada hacia la esencia y estructuras esenciales de sus objetos y luego a sus correspondientes formas de actos.

Pero ¿no necesitamos un principio exterior a la religión que suministre la suprema norma de su verdad?

Scheler sostiene que todos los intentos de encontrar criterios de verdad fuera de la religión están en falsa ruta. Tiene que haber ante todo evidencia y seguridad en ella misma³⁰.

Es claro que ninguna tesis religiosa puede contradecir a principios ontológicos, lógicos, éticos o estéticos. Pero la no falsedad por no contradecir a esos criterios, no puede sustituir a la verdad positiva de la religión. El criterio de la verdad de la religión puede ser hallado sólo en su esencia y no en ninguna esfera extrarreligiosa. Por lo demás, ésto no es carácter exclusivo de la religión. También la Ética y la Estética se fundan en las evidencias éticas y estéticas —no reductibles a otra cosa— en que se dan los valores correspondientes.

³⁰ *Ibidem*, pp. 604 y ss.

La religión posee su último y supremo criterio de verdad en el darse a sí mismo del objeto al que está dirigido el acto religioso (en última instancia Dios) y en la evidencia en que ese darse a sí mismo se abre a la conciencia. Y sería fundar lo más seguro en lo menos seguro si se encontrara eso insuficiente.

Es evidente que toda fe se funda objetivamente en un contemplar. Pero no, claro está, en el sentido de que ambos actos —contemplación y fe— tengan que pertenecer al mismo individuo. Así, por ejemplo, toda fe cristiana se funda en lo que a Cristo le fué dado sobre Dios y él mismo —no en forma de fe, sino de contemplación— y lo que a él le pareció conveniente comunicar a su Iglesia.

Solamente sobre la base de las vivencias religiosas se tornan legítimas las pruebas conocidas de la existencia de Dios ³¹.

Pero la Metafísica no puede sustituir jamás a la religión natural y a la teología natural. La razón de ésto radica en que la premisa menor de toda inferencia metafísica está constituida por los resultados de las ciencias positivas que están en perpetuo cambio. La Metafísica tiene, pues, carácter hipotético, mientras que la convicción religiosa es por esencia absoluta. Justamente por eso, donde no hay una contemplación directa del objeto religioso tiene que entrar en juego la fe y su « *riesgo* » ³².

Pero, por ello no desconoce Scheler que la metafísica es la mediación entre la religión y la teología por un lado, y el saber sobre el mundo y la dirección de la vida mundana por otro. Rechaza la tesis de la escuela luterana de Ritschl, Kaftan y Herrmann, que consideran a la metafísica, no sólo imposible, sino dañosa para la religión. Si así fuera, se quebraría toda unidad y armonía en la existencia espiritual del hombre. Un hombre sin capacidad receptiva para lo eterno, ideal y esencial, un hombre afilosófico, no puede poseer la predisposición necesaria para la esfera de los objetos religiosos.

La metafísica es —no lógicamente, pero sí pedagógicamente— un grado necesario para el conocimiento religioso. « *Una cultura toda, como una formación humana singular sin metafísica es una imposibilidad religiosa* » ³³. Su supresión trae

³¹ *Ibidem*, p. 610.

³² *Ibidem*, p. 614.

³³ *Ibidem*, p. 616.

como consecuencia que las ciencias particulares adquieren pretensiones metafísicas, pues la necesidad metafísica, como la religiosa, exige ser satisfecha.

Pero, por otra parte, también es necesario que la verdad religiosa alumbre a la metafísica y preste al conocimiento metafísico una significación religiosa, de la que él mismo no es capaz ³⁴.

Y sólo por esta doble influencia conserva la totalidad de nuestra relación espiritual con el Ente último, unidad, armonía y sentido.

Demás está decir que, con toda esta doctrina, Scheler se separa radicalmente de todas las teorías filosóficas que ponen en duda la autonomía de la evidencia y verdad religiosa. En su libro se hace una crítica profunda de Kant, Schleiermacher, Windelband, J. Cohn y Eucken. No vamos a exponerla, para no alargar más este artículo.

EXAMEN CRÍTICO

Para mayor comodidad, tratemos de reducir lo anterior a algunas proposiciones claras y ordenadas.

I

1. El saber religioso y el saber filosófico son distintos e independientes entre sí. El objeto último de ambos es en sí el mismo. Es lo Absoluto y Santo. Pero su objeto intencional es diferente. Mientras la religión se dirige con preferencia a lo Santo, la Filosofía se dirige con preferencia a lo Absoluto.

2. Hay una serie de principios de la religión que pueden, *además*, ser demostrados por medio de la metafísica. Tales son la existencia y algunos atributos de Dios, la existencia y supervivencia del alma, la libertad del espíritu. Pero la religión no se funda en esos principios metafísicos.

3. La religión es por esencia una convicción absoluta. La Metafísica tiene carácter hipotético. Por eso no puede fundar a la religión y a la teología natural.

4. La religión es en su esencia más originaria en el espíritu que la metafísica. Pero la metafísica es necesaria, y pedagógicamente, previa a la religión.

³⁴ *Ibidem*, pp. 620 y ss.

5. La religión descansa en sí misma. Tiene su fuente viva y propia en la revelación. No puede tener base más firme.

Este es el sistema de la conformidad entre Religión y Metafísica, opuesto al gnosticismo, al tradicionalismo y al agnosticismo. Pero también el sistema de la teología natural.

6. La revelación no es sólo revelación positiva. Es, en general, el modo específico de darse el objeto divino en el conocimiento, que, al revés de todo conocimiento espontáneo, consiste en que es el objeto el que se comunica (se abre, se muestra) al sujeto.

7. La distinción entre revelación natural y positiva es sólo una diferencia de grado dentro de la revelación. Revelación natural es el mostrarse lo Divino en todos los grados del ser: cosas, vivientes, hombre, historia. Es un conocimiento ingenuo de lo Divino que todo hombre, culto o no, puede adquirir. Revelación positiva es el anunciarse a sí mismo lo Divino por medio de la palabra y de los hombres inspirados.

II

La fundamentación de la Religión ha de consistir en una investigación de la esencia de los objetos y valores de fe, de las clases de revelación y de los actos religiosos. Es la tarea de la Fenomenología esencial de la Religión (que no ha de confundirse con la psicología de la Religión). Es previa a todas las otras ciencias de lo Divino, incluso a la Teología natural.

III

Los resultados de esa Fenomenología de la Religión son:

1. Objeto y acto religioso poseen una conexión esencial.
2. El objeto *intencional* que se da en el acto religioso (en la revelación natural) presenta estas notas esenciales:
 - a) Existe absolutamente, es un ente que se funda y descansa en sí mismo. *Ens a se*;
 - b) Es activo, poderoso, prepotente u omnipotente;
 - c) Es Santo, absolutamente valioso, *Summum Bonum*.

Estas notas están en el objeto intencional de cualquier religión.

3. Esto muestra que la experiencia religiosa es originaria, inderivable de otra esfera del ser.

En consecuencia, es un contrasentido querer averiguar el origen psíquico o histórico de la Religión.

4. El acto religioso (además de tener como objeto intencional a lo Divino) posee una característica inmanente, irreducible a lo psíquico, o biológico, o lógico, o ético, etc.; pertenece constitutivamente a toda conciencia finita, tiene leyes esenciales propias y sólo se explica por la realidad de la *clase* de objetos a que tiende.

5. Esto se puede mostrar en el análisis esencial del acto religioso, que presenta, entre otros, estos rasgos:

a) su intención es trascendente al mundo. Trasciende a lo trascendente;

b) esa intención sólo se «*cumple*» con lo Divino. Ningún ente, bien o amor finito del mundo, ni el mundo todo lo llena;

c) no es acto de conocimiento espontáneo: el objeto no es meramente aprehendido, sino que es éste, el objeto, el que se abre, se revela al sujeto. El objeto ejecuta también un acto, un acto de respuesta: se hace conocer. Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios. Es la revelación natural.

6. Este tercer rasgo, implica que el objeto religioso es *persona*. La personalidad de lo Divino, es incognoscible por la metafísica. Sólo se da en el acto religioso. Pues pertenece a la esencia de una persona puramente espiritual que su existencia sólo puede ser conocida si ella la da a conocer. Esto es justamente la revelación, la comunicación de sí mismo.

7. Resultado de todo lo anterior es que el acto religioso es esencial al espíritu humano y, por consiguiente, que todo hombre cree o en Dios o en un Idolo.

IV

1. Consecuencia de que el acto religioso y su objeto intencional son originarios, inderivables de otra esfera, es que la existencia de esos actos y su objeto en el hombre sólo puede tener una explicación: que el objeto intencional sea también un objeto *real*, con existencia en sí, es decir, que Dios exista realmente. Todo saber sobre Dios es también un saber *por medio* de Dios. Los fenómenos religiosos, pues, nos hacen cierta la existencia de Dios.

2. Las pruebas corrientes de la existencia de Dios son válidas, pero suponen ya la consideración religiosa del mundo.

APENDICE

CARTA DEL Dr. JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO AL
R. P. ISMAEL QUILES, S. I.

Montevideo, 29 de Marzo de 1944.

Rdo. P. Ismael Quiles, S. J.
San Miguel — Argentina.

Reverendo Padre y amigo:

Por este mismo correo le envío el artículo sobre la Filosofía de la Religión, de Scheler. No va, empero, terminado. Faltan las reflexiones críticas que V. R. especialmente me pidió. Es el caso que a mí esa teoría, en conjunto, me satisface y, como se aparta de la enseñanza oficial de la Iglesia y yo soy ignorante en materia teológica, no me siento con personería para emitir un juicio público.

He preferido, por ello, exponerle privadamente en esta carta mi modo de pensar, rogándole me haga ver cuáles son las fallas de la doctrina, que yo no veo. Si V. R. tuviera tiempo y vagar para condensarlas en una carta, quizá fuera más interesante y sincero publicar como crítica ambas cartas (a manera de apéndice a mi artículo), que un frío análisis académico.

Para mayor claridad, he formulado en una serie de proposiciones numeradas las tesis principales de la doctrina, que V. R. encontrará al final del artículo. A ellas me referiré en lo sucesivo.

Me parece oportuno recordar que cuando apareció «VOM EWIGEN IM MENSCHEN», el P. Bernardo Jansen, S. J., la sealó como una «última cima» que había escalado la filosofía actual en su movimiento de desvío de Kant y de acercamiento a Platón (Ver: MESSER, *Filosofía actual*, p. 26). Yo no he podido ver la reseña del P. Jansen, pero me imagino destacaría lo que llama la atención en todo el libro por oposición a toda la filosofía postcartesiana: su dirección hacia lo objetivo, su afirmación de lo que es trascendente e independiente del sujeto empírico, que lo aleja de todo idealismo y, ante todo, del psicologismo y subjetivismo de cualquier clase. Y esto se ve especialmente en los resultados de su fenomenología esencial de la religión (*sub III*): la determinación de los rasgos esenciales del objeto y del acto religioso me parece no sólo exacta, sino que, gracias a ella, se destaca la religión como un conjunto peculiar de fenómenos absolutamente irreductibles a toda otra clase. Esto me parece un primer resultado de suma importancia. Por lo demás, los resultados de este análisis fenomenológico son independientes de la doctrina sostenida *sub I*, sobre la independencia recíproca de religión y filosofía, y la sostenida *sub II*, sobre la prioridad de la fenomenología sobre la teología natural. Y viniendo a esta parte de la doctrina, he de confesar que también la considero verdadera. Nadie podrá tachar a esta doctrina de fideísmo. Scheler afirma bien claro que hay verdades de la religión que pueden demostrarse me-

tafísicamente. Lo que él sostiene es que esta demostración metafísica no es previa ni funda a la Religión (I, 2). Y las objeciones que hace —no contra la teología natural, en sí, sino contra su pretensión de «preambula fidei»— son plenamente válidas; y su tesis de la autonomía absoluta del saber religioso y de su prioridad frente a la teología natural es la única explicación satisfactoria de la ineficacia de las pruebas de la existencia de Dios frente a los no creyentes. ¿Cómo demostrar la existencia de algo si antes no he tenido una intuición adecuada o inadecuada de eso? De hecho, todos los que demostraron la existencia de Dios, o sintieron la necesidad de su demostración, habían realizado ya un acto religioso. ¿Por qué escribe S. Anselmo su *Monologium*? Porque sus hermanos de religión lo incitan a que demuestre racionalmente algunas verdades de la fe. (VÍDE: *Proslogium*, in princip.). Y Anselmo es perfectamente consciente de esta prioridad de la fe. No hace ni quiere hacer abstracción de ella.

El Cap. I del *Proslogium* es una oración. Recién el Cap. II entra en la demostración. Al final del c. I dice textualmente: «deseo conocer racionalmente de Ti, aquella verdad que mi corazón cree y ama. Pues *no quiero conocer para creer, sino creer para conocer*; porque estoy seguro que si no creo, no conozco».

Es innecesario agregar que su argumento ontológico supone ya la actitud religiosa, puesto que parte de un concepto de Dios.

Ya sé que no tiene gracia señalarlo, puesto que el argumento es *a priori*. Pero, ¿y si se mostrara que en los argumentos *a posteriori*, que en los argumentos tomistas, está ya presupuesto un concepto de Dios?

Brevemente en un punto creo poder mostrarlo. Sto. Tomás demuestra que hay:

un primer motor,
una Causa primera,
un Ser necesario,
un Summum verum, bonum,
una Inteligencia

E imputa luego estos cinco conceptos al concepto de Dios. Pero en ninguna parte, que yo sepa, demuestra que los cinco términos de esas demostraciones sean un solo ente (el mismo ente). ¿Cómo se ha producido esta identificación? Precisamente porque está supuesto en ellas ya un concepto de Dios que proviene del acto religioso, en donde se imputan simultáneamente a la misma esencia el *Ens a se*, la Omnipotencia, el Summum Bonum

En la filosofía contemporánea encuentro un autor católico que sigue los pasos de Scheler. Es J. HESSEN en su última obra «DIE WERTE DES HEILIGEN», publicada en 1938. En la introducción anuncia ya su libro como un nuevo ensayo de demostrar la verdad de la religión. Su tesis central consiste en que, en lugar de fundar la existencia de Dios en fenómenos extrareligiosos, la funda, al igual que Scheler, en los fenómenos específicamente religiosos (págs. 14 y ss.). Cito algunos párrafos. «En verdad, es lo Santo una esfera independiente que se sostiene sobre sus propios pies. Esta autofundamentación de la religión significa que ella tiene en sí misma su prueba de verdad. Y esa verdad está en la evidencia, propia de la conciencia religiosa, en la autocerteza de la vivencia religio-

sa del valor » (pág. 325). « La filosofía no puede probar en sentido riguroso la verdad de la religión. La religión vive en la esfera de la *fe*, y ésta no se disuelve jamás en *saber* » (pág. 235). Y Hessen aprueba expresamente la tesis de Scheler, de que la religión pertenece a la esencia del hombre (pág. 259). Y aprueba el argumento de la existencia de Dios basado sobre el acto religioso, llamándolo « *argumentum ex actibus religiosis* » (pág. 261).

Entre tanto, hay dos puntos en la doctrina de Scheler con los cuales discrepo. El primero es su doctrina sobre la diferencia entre religión natural y positiva (1, 7). Es claro que si en ambas Dios se « *comunica* », la diferencia no puede ser más que de grado. Pero ¿en qué consiste ésta? ¿Basta con decir que es positiva cuando la comunicación es por medio de la palabra? Hay aquí una laguna. Tendría que ser llenada por una filosofía de la palabra que, en este caso, tendría que ser una filosofía del Verbo de Dios! Por otra parte, puede discutirse si es realmente sólo una diferencia de grado. En ese caso habría que revisar su teoría de la revelación natural.

El otro punto es su negación de que la personalidad de Dios sea cognoscible por la metafísica (III, 6). El argumento empleado es erróneo. Es cierto que nadie puede saber *lo que* una persona piensa, siente o decide, si ella misma no lo comunica. No es cierto que no se pueda saber que esa persona *existe*. La tesis de Scheler se basa en su peculiar concepción de la esencia de la persona, que es discutible. Y, sin embargo, aun admitiéndola como exacta, en base a ella se podría demostrar que Dios es persona.

Aquí tiene V. R. en resumen mi opinión.

Entretanto, esperando su respuesta, lo saluda con el afecto de siempre.

JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO.

II - OBSERVACIONES A LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE SCHELER

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

Sr. Dr. Juan Llambías de Azevedo.
Montevideo.

Mi estimado amigo:

En la exposición de la filosofía de la religión de Scheler he hallado pensamientos sumamente interesantes, como el análisis fenomenológico del objeto religioso, su tendencia a mostrar la objetividad del mismo y las magníficas consideraciones acerca de la esencia religiosa del hombre, así como del método pedagógico para mostrar, al que niega a Dios, que él tiene y persigue siempre un bien, al que trata de hecho como Dios, como un objeto dotado de esencia divina.

He hallado, sin embargo, no pocos puntos que piden aclaración. Darle la lista de las observaciones particulares hechas a través del estudio detenido de la exposición que Usted acaba de enviarme, sería embarcarme en un trabajo muy extenso. Por eso prefiero concretarme, siguiendo sus indicaciones, a varios puntos centrales, para lo cual me servirá no poco la reducción a puntos concretos que Usted ha hecho al fin de su exposición.

Naturalmente que voy a limitarme a una crítica de la doctrina de Scheler a través de su exposición. Además de que no tengo ahora a la vista la obra de Scheler, que hace ya dos años leí, sería para mí un doble trabajo el discutir también la interpretación que Vd. hace de Scheler. Aun cuando, a mi entender, Vd. mejora en algunos puntos a Scheler, admito su interpretación por lo menos como muy probable, ya que no dudo que Vd. conoce a fondo la filosofía del mismo.

A) LA « DOCTRINA OFICIAL » DE LA IGLESIA CATÓLICA

Por de pronto creo necesaria una aclaración previa acerca de lo que es la « *doctrina oficial* » de la Iglesia Católica, y de sus relaciones con la filosofía escolástica y con la tomista en particular.

En Scheler existe una confusión acerca de este punto. Llama él al sistema de Santo Tomás de Aquino, el « *adoptado oficialmente por la Iglesia Católica* ».

Esto se presta a un equívoco. Si por sistema oficial de la Iglesia Católica se entiende un sistema aprobado y recomendado por la Iglesia Católica, y hasta impuesto por la misma para que sea enseñado en sus instituciones oficiales, la frase es exacta.

Pero si por sistema oficialmente adoptado por la Iglesia Católica se entiende que el escolástico o el tomismo son los únicos sistemas para la Iglesia Católica, y que cualquier otro es rechazado como falso o como no católico, esto es, incompatible con el catolicismo, en tal sentido la frase no es exacta.

La Iglesia Católica, al aprobar y recomendar el sistema escolástico-tomista, quiere decir que este sistema es coherente y conforme con los dogmas católicos. Pero no quiere decir que tal sistema sea verdadero en todas sus partes, ni que sea la única filosofía compatible con el catolicismo. Deja por lo tanto margen a una concepción filosófica de la realidad, del mundo, de Dios y de la religión, diferente de la escolástica en sus métodos y principios, con tal que dicho sistema no contradiga a los dogmas revelados.

Por esta razón, las relaciones entre la filosofía y la religión pueden concebirse de manera diferente al método y principios escolástico-tomistas aun dentro del catolicismo.

De hecho han sido bastantes las tentativas para llegar a una demostración de la existencia de Dios, y a una concepción de las relaciones entre la filosofía y la teología diferentes de aquellas que utilizan la teología y la filosofía escolásticas. Concepciones que se han mantenido dentro de la ortodoxia católica, y que, por lo menos hasta el presente, no han sido denunciadas por la Iglesia como heterodoxas. Recordemos las teorías de Gratry, Newmann, Blondel, que ciertamente no son escolásticas; y aun la

exposición y métodos del P. Maréchal, diferentes del método escolástico, para demostrar la existencia de Dios.

Lo que estrictamente puede llamarse doctrina de la Iglesia, acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión, entre la razón y la revelación, es lo siguiente:

1.º) La Iglesia Católica enseña que se puede llegar al conocimiento de Dios por la razón natural.

« La misma Santa Madre Iglesia cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas puede ser conocido en las cosas creadas, con la luz natural de la razón humana; las cosas invisibles, después de la creación del mundo, pueden ser comprendidas por las visibles »¹.

Cuando la Iglesia habla en esta fórmula de « *la razón humana* », entiende por tal, no solamente nuestra facultad de raciocinar, sino nuestro conocimiento superior propiamente tal; nuestro *entendimiento* en general.

2.º) Enseña asimismo la Iglesia que Dios es conocido, (o por lo menos, *puede* ser conocido) por el hombre *anteriormente a la revelación positiva*. Esta enseñanza la ha repetido contra ciertos tradicionalistas, quienes sostenían que la inteligencia humana no podía llegar a un conocimiento de Dios sino por medio de la revelación sobrenatural. He aquí la proposición que se presentó al célebre tradicionalista BONNETTY, para que se retractara de su error, del que participaron otros hombres célebres del siglo pasado:

« El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, la libertad del hombre. *La fe*² *es posterior a la revelación, por lo tanto no puede alegarse justamente para probar la existencia de Dios contra el ateo...* »

3.º) Finalmente, según la enseñanza oficial de la Iglesia Católica, el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios no es un sentimiento ciego o un postulado destituido de motivos intelectuales. Así lo declara expresamente la condenación del Modernismo, en la Encíclica *Pascendi*, de Pío X.

4.º) Pero insiste la Iglesia en mantener la existencia de un orden de conocimiento de las cosas divinas estrictamente *sobrenatural*, es decir, por la revelación positiva de Dios. A ese

¹ CONCILIO VATICANO, Ses. III, cap. 3.

² Se entiende la fe propiamente *sobrenatural*, es decir, correspondiente a la revelación *positiva, católica*; no a la religión natural.

orden, superior a las fuerzas cognoscitivas naturales del hombre, pertenecen los dogmas de la fe:

« Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún misterio verdadero y propiamente dicho, sino que todos los dogmas de la fe pueden entenderse y demostrarse en sus naturales principios por sólo la razón ilustrada, sea anatema »³.

Así, pues, una concepción de las relaciones entre la filosofía y la religión positiva del cristianismo, que salva estos principios: posibilidad del conocimiento de Dios por las fuerzas naturales, previo a la revelación positiva, que dicho conocimiento no es un sentimiento ciego, ni un postulado admitido sin motivos intelectuales, que dicho conocimiento es anterior a la revelación positiva, y, finalmente, que la revelación positiva del cristianismo contiene verdades superiores a la capacidad natural cognoscitiva del hombre; es una filosofía que está dentro del catolicismo, aunque no sea la de Santo Tomás.

B) RELIGIÓN NATURAL Y RELIGIÓN POSITIVA

Con esto queda ya en parte resuelta otra confusión frecuente en Scheler: habla éste de « la prioridad de la *Religión* » respecto de la teología natural y de la metafísica. Pero, ¿a qué *religión* se refiere? ¿A la *religión positiva* (sobrenatural, cual es la católica) o a la *religión natural*? Si a esta última, su afirmación es más o menos probable, y queda librada a la discusión de los filósofos; de ella trataremos luego detenidamente. Si Scheler se refiere a la *religión positiva* (católica, sobrenatural!), entonces su afirmación *es evidentemente falsa, por implicar un círculo vicioso*. Porque —dejando a un lado al afortunado que recibe directamente de Dios la revelación positiva, el cual puede tener, sin duda, una conciencia y evidencia *inmediata* de la existencia, veracidad e infalibilidad de Dios, cuya palabra percibe— la inmensa mayoría de los fieles recibimos la revelación positiva *mediatamente*, es decir, por el testimonio de otro. En este caso, antes de recibir tal testimonio, debo cerciorarme de que el profeta ha recibido la revelación de Dios mismo y no es un

³ CONG. VAT., Ses III, canon 1.º del cap. 4.º.

falsario o un visionario. ¿Cómo me consta eso? ¿Por la revelación misma? Pero eso sería un círculo vicioso: probar la revelación —que está en duda— por ella misma. De aquí la necesidad de establecer un estudio previo para conocer *con certeza las condiciones en que es verificable el hecho de la revelación positiva*; estudio, que sólo se puede hacer por la pura filosofía, y en que entran en juego bastantes principios filosóficos, como que es necesario demostrar la posibilidad y cognoscibilidad del milagro, *única señal inequívoca* de la verdadera revelación positiva.

Más aún, conseguido ésto, volveríamos a caer en otro círculo vicioso, si no admitiésemos la prioridad de la teología natural —al menos en ciertos problemas— sobre la religión revelada positiva. Porque, si yo no sé ya que Dios es infinitamente infalible e infinitamente veraz ¿cómo me constará a mí de que en su revelación no se engaña ni me engaña? ¿Por la revelación misma? ¡Otra vez estaríamos dentro del círculo vicioso! Es, por tanto, necesario, previamente *a la aceptación del valor de una revelación positiva*, un conocimiento de ciertas cualidades divinas, trabajo propio de la filosofía, y que entra dentro de la teología natural.

¿Y si el portador de la revelación *positiva* tropieza con un ateo? Querer probarle la existencia de Dios y de la revelación por la misma revelación, sería nuevamente un círculo vicioso. Hay que tomar el camino de mostrarle por una serie de reflexiones de orden natural, que no hay dificultad en que Dios exista, etc., etc.; es decir, hay que hacerle comprender algo de la teología natural, para que luego admita la revelación positiva.

Todo esto demuestra claramente que un conjunto de conocimientos de orden natural acerca de Dios —y no son otra cosa los « *preambula fidei* »— es necesario con anterioridad a la revelación positiva, si no se quiere incurrir en un evidente círculo vicioso; y que, por tanto, resulta errónea la posición de Scheler, por lo menos *en lo que se refiere a la teología (revelación)*

« Ni la Religión, ni menos la teología positiva pueden bastarse a sí mismas; necesitan un fundamento racional absolutamente seguro sobre la existencia de Dios y la posibilidad y realidad de la revelación. Estos constituyen los imprescindibles « *preambula fidei* ».

positiva, cuando condena la actitud de la teología natural, porque éste afirma que:

En toda la exposición de Scheler, y lo mismo hace en este punto J. Hessen, según aparece en las citas de su carta de Usted en la *Conclusión* sobre *Fe y Saber* del libro *Teoría del conocimiento*⁴, andan confundidas en uno, con el nombre de «*fe*», «*revelación*», «*religión*», la revelación o religión positiva y la natural. Aunque en algún punto Scheler da las definiciones de revelación positiva y natural, en el correr de sus análisis *trata a ambas en conjunto*, lo que es un notable error de método, que supone o influye en un error de doctrina: colocar en el mismo plano a la revelación natural y a la positiva o sobrenatural, lo que es inadmisible; si Scheler hubiera hecho un análisis (aun por el método fenomenológico) de ambas revelaciones, hubiera encontrado en sus esencias respectivas un elemento común (revelación o comunicación de Dios), pero juntamente elementos *diferentes y esencialmente irreductibles* en cada una de ellas; así, v. gr., *la natural es por las obras, la sobrenatural es por la palabra*; la natural es necesaria y debida al hombre, la exige la esencia misma del hombre (en este sentido tiene razón Scheler al insistir en que el hombre es esencialmente religioso), la sobrenatural no es necesaria ni debida al hombre sino que Dios es libre de dársela o no; la natural revela al hombre verdades que son accesibles a su capacidad natural; la sobrenatural puede revelar —y de hecho ha revelado al hombre— verdades que él, sólo con la revelación natural, jamás hubiera conocido. Si Scheler no quiere llamar a esto revelaciones «*esencialmente diferentes*» sino sólo con diferencia de grado, no hay que hacer cuestión de términos. Pero entonces habrá de conceder, según el análisis bosquejado, que dentro de la misma esencia común de revelación hay que distinguir «*grados esencialmente diferentes*». Ahora bien, Scheler ha manejado ambos grados de revelación en la misma forma al estudiar sus relaciones con la metafísica y la teología natural, lo que no es procedente, pues no cabe dudar de que la revelación sobrenatural está en una situación muy diferente de la natural con respecto a la filosofía.

⁴ Edic. *Colección Austral*, Buenos Aires, 1940, pp. 169 y sigs.

Si Scheler confundiese simplemente la religión natural con la sobrenatural, su error sería tal vez más grave que el de aquellos que confunden la metafísica y la teología natural con la religión, pues éstas se hallan unidas por razón de su objeto, de su medio de conocimiento —las luces naturales—, y sólo se diferencian por la diversa manera de considerar o de alcanzar el objeto; en cambio, la religión natural y sobrenatural tienen el mismo objeto —Dios— pero se diferencian por el medio de conocerlo —luz natural, luz sobrenatural— y por la diversa manera de considerarlo (en cuanto es cognoscible por las fuerzas naturales —en cuanto es cognoscible por la luz sobrenatural).

El englobar frecuentemente bajo el nombre de Religión a la natural y a la positiva, hace caer a Scheler en otra falta de apreciación del sistema de Sto. Tomás. Llama Scheler a éste, sistema «*de identidad parcial*». Ahora bien, tratando de la *Religión positiva*, es dicha denominación enteramente contraria a la teoría de las relaciones entre la filosofía y la religión (positiva), según Sto. Tomás. Este negaría inmediatamente que su sistema sea «*de identidad parcial*»: es contrario a sus afirmaciones explícitas y a toda su mentalidad. Precisamente es Sto. Tomás quien ha insistido más que nadie en distinguir la filosofía de la religión positiva, y en acentuar precisamente su distinción *esencial*. Tal vez a propósito de algún otro escolástico pueda hablarse de «*identidad parcial*», v. gr., de San Buenaventura; pero éste insiste en un punto de vista diferente de Sto. Tomás, más concreto, y no en el de la consideración de la «*esencia*» propia de la filosofía y de la religión positiva. En este punto de vista, Sto. Tomás, como todos los escolásticos, es claramente partidario de una *perfecta distinción esencial* entre el saber filosófico y el saber religioso propio de una religión positiva. Que para ésta sean imprescindibles algunos «*preambula fidei*», como una metafísica que justifique los «*motivos de credibilidad*» de la revelación positiva, ya lo hemos demostrado anteriormente.

Otra cosa es si se tratase de una «*identidad parcial*» entre la filosofía y la *religión natural*; esto ya es más probable; aun así, creo que la mayoría de los escolásticos defienden que el saber filosófico y el religioso son esencialmente diferentes, de

acuerdo con su teoría de los objetos formales del conocimiento; pero también es cierto que la mayoría de los escolásticos dan prioridad lógica e intencional a la filosofía respecto de la *religión natural*, lo cual está justificado, como veremos después.

De todo lo expuesto se deduce claramente que el problema planteado por Scheler sobre la prioridad de la metafísica y la *religión*, o sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios sobre la base de la *religión* misma, es concebible solamente con respecto a la *religión natural*; y que respecto de la prioridad de la religión sobre la metafísica, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el teológico, la respuesta ha de ser evidentemente negativa, cuando se trata de la religión (revelación) positiva, si no se quiere afrontar manifiestos círculos viciosos y confusiones. Por esto, en el análisis de la posición scheleriana examinaremos en adelante su punto de vista, teniendo por nuestra parte ya en cuenta solamente la religión o revelación natural.

1. ACLARACIONES AL PUNTO I

Que el saber religioso y el saber filosófico sean *distintos* (I-1), es cosa bastante clara. Esta distinción ha sido siempre, por lo demás, proclamada por los filósofos escolásticos, aun en el orden natural. La religión tiene —dicen ellos— un objeto formal (manera distinta de considerar su objeto) distinto del de la filosofía. Por lo tanto, el saber religioso y el filosófico son distintos. La filosofía considera a su objeto buscando en él el último principio, la última explicación. La religión considera a su objeto como digno de reverencia y de prestarle sujeción:

« Todos los actos relativos a la religión contienen estas dos cosas: pues en todos ellos el hombre reconoce la excelencia divina y la sujeción de sí a Dios »⁵.

Lo que no creo sea admisible es que el saber filosófico y el religioso sean simplemente « independientes » (I-1) entre sí. Y al hablar del saber filosófico me refiero aquí directamente a la *metafísica*. Si ésta es, según su misma esencia, la ciencia de los primeros principios, por los que en último término debe ex-

⁵ *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 3.

plicarse *todo ser real*, y si el objeto religioso, aun en *cuanto tal*, es algo real, cosa que me parece evidente, también él debe ser explicado en última instancia por la metafísica y, por lo tanto, no puede ser simplemente «*independiente*», ni siquiera «*anterior*» a ella.

La distinción entre el ser y el valor, que aquí, sin duda, introduce Scheler, como Hessen, además de que en general nunca puede ser total, pues si no todo ser es valor para todos, sin embargo, todo valor es esencialmente ser; en el caso del objeto religioso es todavía menos fundada, pues éste no tiene la objetividad de los entes morales o lógicos como «*el derecho*», «*la justicia*», etc., sino de los entes realmente existentes, más aún la del ente *necesariamente* existente. Sólo en el caso de que Scheler afirme que el objeto religioso —en cuanto tal— prescinde de la posibilidad y acto de existir o no existir, podría desconectarlo o anteponerlo a la metafísica, pero entonces nunca podría, sin salir de la esfera de la religión, afirmar su existencia real.

Además, si se afirma que la religión no se funda en la *metafísica*, con el mismo derecho puede decirse que el arte, la ética, el derecho, etc., también se fundan sobre sí mismos (Scheler lo dice): la intuición artística apunta *a* y se explica *por* la Belleza Absoluta, la ética por el bien moral absoluto, etc. La metafísica no tendría objeto puesto que cada ciencia o valor se basaría sobre sí mismo; pero a la vez todas las ciencias dejarían de tener validez como expresión de la realidad objetiva, pues ésta sólo es afirmable y explicable en última instancia por los primeros conceptos y principios de la metafísica, la del ser.

He hablado sólo de metafísica, entendiendo por tal la ontología o metafísica del ser en general, y sus primeros principios. Lo he hecho porque con frecuencia Scheler habla de «*Metafísica*», y no he podido averiguar si se refiere a la llamada Metafísica general u «*Ontología*», o bien a la «*Teología natural*» o «*Teodicea*». Sin embargo, si por «*metafísica*» Scheler entiende sólo la «*Teología*» natural, hay lugar a discutir si la religión natural es anterior a la teología natural.

⁶ Lo cual parece v. gr. en I, 2.

En cambio, si entiende por « *metafísica* » la Ontología (lo que parece claro en I, 3, donde distingue, « *metafísica* », « *religión* » y « *teología natural* »), las razones expuestas tienen toda su fuerza, y resulta inadmisiblesu afirmación (I, 3) de que « *la Metafísica... no puede fundar a la religión y a la teología natural* ».

O ¿qué es lo que entiende Scheler por « *Metafísica* »? Me resulta en absoluto incomprensible que afirme: « *La Metafísica tiene carácter hipotético* ». ¿De qué Metafísica habla? No creo que entre en el espíritu de Scheler una metafísica « como conjunto de *hipótesis* de las ciencias particulares », a lo E. von Hartmann, Wundt, Kulpe...

Considero a Scheler como espíritu metafísico y eso sería negarse a sí mismo. Si en realidad se refiere a la ontología, en absoluto considero descaminada su afirmación. La esencia del ser y sus primeros principios no pueden depender de hipótesis alguna; son las esencias más absolutas, y tanto en el orden del ser como del conocer, los principios con que las declaramos deben ser los más absolutos y ciertos.

Aristóteles repetía que los primeros principios deben ser para el hombre de ciencia lo más absoluto y cierto. Afirma, por otra parte, Scheler (I, 4):

« La religión es, en su esencia, más originaria en el espíritu que la metafísica. Pero la metafísica es necesaria y, pedagógicamente, previa a la religión ».

Aquí Scheler distingue dos nuevos planos: el del origen y el pedagógico. Respecto del primero (si el hombre *es* más originariamente religioso o metafísico), especulativamente hablando, creo:

1.º) Que el hombre es por esencia, y por tanto *originariamente*, ambas cosas a la vez.

2.º) Puesto a elegir entre una prioridad absoluta, tanto desde el punto de vista psicogenético como « *del orden esencial de origen* », diría que primero debe concebirse un minimum de metafísica, pero que luego lo « *religioso* » se desarrolla más profunda y universalmente que lo metafísico. Por eso no dudo de que Dios ha hecho al hombre *más* religioso que metafísico, y

me resulta muy acertada la actitud de Scheler en cuanto acenúa este aspecto. Pero hay que guardarse de todos los extremos: un minimum previo de metafísica es necesario para que lo religioso en el hombre no sea ciego, supersticioso o irracional.

En la página 34 aparece la justificación que Scheler ofrece de este aserto:

« La razón de esto radica en que la premisa menor de toda inferencia metafísica está constituida por los resultados de las ciencias positivas, que están en perpetuo cambio. La Metafísica tiene, pues, carácter hipotético ».

Pero a estas explicaciones hay que poner dos graves reparos:

1. Que aunque *algunas* inferencias metafísicas (v. g. en ciertas tesis de la psicología y cosmología metafísicas) utilicen como premisas los resultados de las ciencias positivas (y este es el único caso en que resulta verdadera la afirmación de Scheler), sin embargo, las grandes tesis de la metafísica sobre Dios (su existencia, unidad, omniperfección, omnipotencia, etc.), no se apoyan en « *los resultados de las ciencias positivas* », sino en *hechos de experiencia inmediata* y fácil de comprobar para todos, por una parte, y en alguno de los primeros principios (v. gr.: de razón suficiente), por la otra: esas son las dos premisas de las primeras tesis de la teodicea.

2. Que los primeros principios del ser (unidad —no contradicción— razón suficiente) y la misma esencia del ser no se nos dan en una *inferencia*, sino en una *percepción intelectual*, que en el caso de la realidad del propio yo, es una verdadera *intuición o percepción inmediata*. Es por medio de un análisis descriptivo del contenido como se nos da en la esencia del ser, por el que *vemos* en él los primeros principios, que no pueden inferirse de otros principios, por ser precisamente los primeros. Ahora bien, tanto la esencia del ser como sus principios *se dan* como algo absoluto, como *lo más absoluto*.

Scheler mismo, practicando el análisis de la esencia del ser, no llegaría a otra conclusión. Así que su afirmación de que la Metafísica tiene carácter hipotético, no parece, en su generalidad, del todo insostenible. A no ser que por « *metafísica* » entienda Scheler sólo la metafísica « *puramente deductiva* »

pero esa no es la verdadera y única metafísica, ni menos la de Sto. Tomás y los escolásticos.

Resumiendo la doctrina sobre la independencia o prioridad entre el saber religioso y el filosófico en los tres planos que he alcanzado a distinguir, en este primer punto:

A) En el plano de los *supuestos intencionales*:

1. Metafísica general.
2. Religión natural.
3. Religión positiva. Teología natural.

B) En el plano *de origen psicogenético y esencial* para el hombre:

1. Metafísica general.
2. Religión natural.
3. Religión positiva. (Poco desarrollada). (Muy desarrollada).

C) En el plano *pedagógico*:

1. Metafísica general.
3. Religión positiva. Teología natural.
2. Religión natural.

Otras aclaraciones necesarias a lo contenido en I, nn. 5-7, están ya comprendidas en lo que anteriormente hemos dicho acerca de la diversa manera con que deben ser manejadas la revelación positiva y la revelación natural.

2. ACLARACIONES A II Y III

El contenido de II y III, es, a mi juicio, lo mejor de Scheler, excepto en aquello en que todavía repercute su insistencia en la independencia y prioridad absolutas de la religión.

Lo más importante que se me ofrece observar es:

A (II): La Fenomenología esencial de la Religión puede ser previa a las otras ciencias de lo Divino y muy útil a las mismas. Pero, como luego veremos, dicha Fenomenología no bas-

⁸ Me resulta extraño que Scheler haya señalado en el plano pedagógico prioridad a la metafísica sobre la religión, cuando en la pág. 618, donde dice: «*Al que niega a Dios, hay que demostrarle, etc.*», recomienda recurrir al motivo religioso para probar al que niega a Dios, su existencia.

ta para afirmar *con certeza* la existencia real de su objeto, sin la ayuda de la Metafísica: ambas son necesarias.

A (III, 5, c): Afirmar que el acto religioso «no es acto de conocimiento *espontáneo*», se presta a equívocos. En la *revelación positiva* es verdad: la iniciativa está *toda* de parte de Dios que se da, se abre, se revela por el propio llamado de su palabra. Pero en la *revelación natural* (*natural*, por oposición a la positiva o sobrenatural) Dios presenta sus obras ante nuestra consideración, ha puesto en nuestro interior las tendencias naturales a buscar la explicación de las cosas y, sobre todo, a buscarlo a El mismo; pero El no hace ningún llamado especial desde afuera, dejando a nuestros mecanismos psicológicos y a nuestra libre voluntad su propia iniciativa. Creo que el acto así producido debería llamarse más bien «*espontáneo*» que otra cosa, pero no es cuestión de términos.

El célebre principio de Scheler, «*todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios*», que tanto recuerda la teoría de la «*iluminación divina*» de San Agustín y de los escolásticos agustinistas, expresa una verdad sublime, en cuanto afirma esa misteriosa y cierta presencia e influencia de Dios, por el que conocemos y al que conocemos implícitamente en cada acto de nuestra inteligencia, y mucho más si ese acto se dirige a conocer directamente a Dios y a encontrarlo en el fondo mismo de nuestra alma, como diría San Agustín. Lo discutible es que esa presencia y actividad de Dios sea *inmediatamente* percibida o intuída, sin peligro de alucinación o error por la mayoría de los mortales.

Lo indicado en III, 6, sobre la posibilidad de conocer la existencia de la persona, queda declarado en la carta de usted.

3. ACLARACIONES A IV

Y vengamos ya al problema final (IV): «*¿Puede inferirse del acto religioso la existencia de Dios?*» Problema relacionado con este otro: «*las pruebas corrientes de la existencia de Dios ¿son válidas prescindiendo de la consideración religiosa del mundo?*»

La inferencia o conclusión de Scheler es ésta, si no la he entendido mal:

a) « Sólo un ente real, con el carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre... Por tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios » (p. 547).

b) « Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios » (p. 553).

¿En qué se distingue esta inferencia de la estructura de las pruebas racionales de la Teología Natural?

Comprobemos:

SCHELER

1. Se muestra la existencia real de actos religiosos.
2. Se muestra que la existencia de dichos actos, dada su esencia, no se explica por los mismos actos.
3. Se muestra que la única explicación satisfactoria de dichos actos es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de los mismos.

ESCOLÁSTICOS

1. Se muestra la existencia real de seres en el mundo.
2. Se muestra que la existencia de dichos seres, dada su esencia, no se explica por los mismos seres.
3. Se muestra que la única explicación satisfactoria de dichos seres es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de los mismos.

El paralelismo es perfecto.

Comprobemos dos cosas expresamente: 1.^a) Que Scheler ha recurrido a la explicación causal (*elemento metafísico*) para su prueba. 2.^a) Por lo menos debería apoyarse en el principio *metafísico* de razón suficiente: es decir, supone que esos actos « *no se pueden dar sin razón suficiente* ».

Esto indica claramente que la prueba de la existencia de Dios, en Scheler, como en los escolásticos, se funda y presupone algún principio metafísico.

Que la diferencia entre ambas pruebas es que Scheler parte de hechos o realidades (los actos religiosos) en cuya idea aparece ya *expresamente* la idea misma de Dios; mientras que los escolásticos parten de realidades o hechos (los seres que cambian, nacen y mueren, es decir, contingentes), en cuya idea *expresamente* no aparece la idea de Dios.

Si la prueba de Scheler no tiene en realidad la estructura que le hemos señalado, no comprendemos su eficacia⁹. Sin embargo, aun en ese caso, creemos que Scheler aporta un elemento muy útil para la Teología Natural: el de comenzar sus investigaciones por la consideración de este hecho: « *el hombre es esencialmente religioso: se siente esencialmente referido a algo divino* »; luego, sobre este hecho, el trazar una fenomenología de la religión; y el pasar finalmente a probar la existencia de Dios (al que ya se ha conocido en alguna manera en la anterior descripción del fenómeno religioso), por las exigencias del mismo acto religioso, y por las exigencias de los seres contingentes, del orden moral, etc., etc. Si alguna vez hubiera de escribir una Teodicea, seguiría este método.

Lo que no comprendo es la exclusividad con que insiste Scheler en que la religión debe fundarse exclusivamente sobre sí misma:

« El criterio de la verdad de la religión puede ser hallado sólo en su esencia misma y no en ninguna esfera extrarreligiosa » (p. 33 de su *Exposición*).

Considero esto exclusivismo estrecho y aun peligroso para la misma religión: ya he expuesto anteriormente que la religión presupone por fuerza algunos principios de metafísica general. Scheler mismo, en su prueba, supone por lo menos el de razón suficiente.

También me resulta incomprensible una de las condiciones de demostrabilidad que Scheler exige: « *Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencia partiendo de otra esfera de esencia* ». Creo que es una condición puesta sólo para justificar su método. Si las dos esencias no guardan entre sí ninguna relación, la ley es buena; de lo contrario es inadmisible, porque puede haber esencias diferentes entre sí, pero de tal modo relacionadas que la existencia de una postula la existencia de la otra.

Y vengamos al último exclusivismo de Scheler: Sólo « *sobre la base de las vivencias religiosas es como se tornan* LEGÍTIMAS

⁹ Tal sería, por ejemplo, si pretendiese Scheler que en el acto religioso nosotros percibimos *inmediatamente* la realidad existencial, o la existencia de Dios; y que, por lo tanto, no se necesita ninguna inferencia o paso lógico para pasar de la realidad *del acto* religioso a la realidad existencial de su *objeto*. El mismo Scheler usa una metáfora que indica la necesidad del paso lógico de la inferencia: la del « *trampolín* », por el que saltamos hacia Dios.

las pruebas de la existencia de Dios». Hemos subrayado la palabra *legítimas* por nuestra parte, pues en ella estriba la dificultad. Si Scheler nos dijese que, *además* de la prueba por la Religión misma, son *también válidas por sí mismas* las pruebas conocidas de la existencia de Dios, no tendríamos ninguna dificultad. Más aún, hasta concederíamos a Scheler que la consideración religiosa de Dios y la prueba fundada en la misma, *es conveniente que preceda*, por su efecto psicológico, a las pruebas fríamente racionales. Pero en cambio, creemos que estas pruebas *en sí mismas* tienen pleno valor, prescindiendo de la consideración religiosa del hombre: ésta puede ayudar a *ver mejor* el valor de las pruebas, pero no precisamente a *darles* su valor.

Confesamos que las objeciones levantadas contra estas pruebas, aun de algunos católicos, como el ya citado Hessen, no nos parecen eficaces. No vemos el «salto lógico» en este raciocinio: la experiencia me dice que existen seres mudables, que nacen y mueren; un ser que nace y muere es un ser contingente, que puede existir y puede no existir; según su esencia, no tiene en sí mismo la razón de su existir; por lo tanto, la única explicación posible de la existencia de dicho ser ha de estar en otro ser que tenga en sí mismo la razón de su existencia. Es evidente que si en un ser, que es de suyo indiferente para existir, y que de hecho existe diferenciado, debe darse una razón suficiente de la existencia de dicha diferenciación, buscar esa razón suficiente donde pueda hallarse, es decir, sólo en otro ser, no es ningún salto lógico¹⁰.

Si es cierto que algunos no ven el valor de esta prueba, también es cierto que son muchos los que lo ven, y ya sabemos que las disposiciones psicológicas o la manera de ser de algunas inteligencias, facilita la percepción de un nexo lógico, o de la evidencia de alguna proposición; hay inteligencias a quienes resulta más evidente lo abstracto, y otras que ven mejor lo concreto; unos ven más fuerza en el argumento moral para probar la existencia de Dios, y otros en el metafísico.

Creo que la prueba de la existencia de Dios a partir del hecho de que existen seres contingentes, y con sólo la ayuda del

¹⁰ Cfr. la dificultad de HESSEN en *Teoría del conocimiento*, p. 164.

principio de razón suficiente, es plenamente válida, que está al alcance de la mayoría de las inteligencias, y que, una vez probada en esta forma la existencia de Dios, puede basarse en ella la religión natural. Como ejemplo de la facilidad con que la evidencia de esta prueba puede ser captada, voy a traer un recuerdo personal: la primera prueba de la existencia de Dios que recuerdo haber tenido es por vía de causalidad. Era yo muy pequeño. Estaba jugando en la calle sentado en la acera con un primo mío que tendría unos doce años; yo tendría siete u ocho. Otro compañero le preguntó a mi primo por qué existía Dios. El se contentó con tomar una piedrecita del suelo y le dijo simplemente: « *Si Dios no existiera, esta piedrecita tampoco existiría* ». No dijo más; yo ví claramente la relación necesaria de causalidad entre la piedrecita y Dios, y nunca me he olvidado de esa prueba. Para mí, pues, ciertamente, la primera prueba consciente y directa de la existencia de Dios (no fundada en la autoridad o educación religiosa), fué la de la causalidad y no la de los actos religiosos. Seguramente, me hubiera costado entenderla si mi primo hubiera querido explicarme el argumento *ex actibus religiosis*.

Scheler admite que las pruebas racionales son válidas, *si se fundan en la religión misma*. Pero, *si en sí mismas no son válidas*, ¿qué es lo que les añade el fundarlas en la religión? Si los raciocinios en que esas pruebas se expresan no son en sí mismos válidos, ¿cómo resultan válidos al apoyarse sobre los actos religiosos? No lo veo; necesitaría una aclaración en este punto.

Además, si la religión se basta a sí misma, y si ella ya prueba por sí misma la existencia de Dios, los otros argumentos racionales ¿qué han de probar, si lo que ellos pretenden probar ya está probado?

También esto necesitaría aclaración.

* * *

En fin, deseo nuevamente notar que lo anteriormente expuesto, sobre la forma de probar la existencia de Dios, es independiente de las enseñanzas de la Iglesia Católica. Esta enseña que Dios puede ser conocido por las fuerzas naturales, partiendo de las cosas creadas ¹¹, pero deja en libertad la forma de

¹¹ CONC. VATIC., Ses. III, cap. 2.

entablar el argumento y de elegir el hecho conveniente: los escolásticos prefieren comúnmente las pruebas racionales como más seguras, y el hecho de la resistencia secular de esas pruebas en la filosofía escolástica, donde, sin duda alguna, los conceptos se apuran y depuran con gran exigencia, dice mucho en favor de ellas; otros prefieren otras pruebas menos abstractas: así Blondel ensaya sus pruebas prescindiendo de los métodos escolásticos, por el análisis de la acción; el P. Maréchal, utiliza nada menos que el método trascendental de Kant, para probar la existencia de Dios por el mecanismo del juicio, que en su esencia tiende a la afirmación de lo absoluto; el P. Rousselot, otro gran escolástico, había escrito: «*l'homme n'intelligé qu'en tant qu'il desire Dieu*»; si Scheler desea probar la existencia de Dios, partiendo de los actos religiosos, su deseo es legítimo y laudable, y por nuestra parte aceptado con gusto, aunque con las aclaraciones para la validez de su prueba, y para salvar la validez de otras pruebas posibles.

* * *

Voy ahora a referirme a algunos párrafos de su carta:

1.—Recuerda Vd. que, «*de hecho, todos los que demostraron la existencia de Dios o sintieron la necesidad de su demostración, habían realizado ya un acto religioso*». Así es, efectivamente, en la mayoría de los filósofos y teólogos, y aun tal vez en todos. Recibieron ellos la idea de Dios en una concepción religiosa del mundo junto con su educación, y la admitieron primero con un conocimiento ingenuo, sin preocuparse de la justificación filosófica del mismo, tanto en lo que se refiere al valor de la religión en sí misma, como al de la existencia y naturaleza de Dios.

Pero el problema está en si, una vez puestos en el plano filosófico, hayan de apoyarse las pruebas de la existencia de Dios y de su naturaleza en aquellos primeros actos religiosos, o si pueden apoyarse en otras experiencias y principios filosóficos que no sean de orden religioso, ya que, una vez demostrada racionalmente la existencia de un *Ens a se*, la obligación religiosa del hombre fluye con plena validez en el orden filosófico mismo.

Si dentro del plano de la reflexión filosófica, la realidad de Dios pudiese probarse por una *percepción inmediata de ella misma* en el acto religioso o en cualquier otro acto u objeto, sería ese sin duda un magnífico punto de partida para la Teología natural. Pero esta percepción inmediata de Dios no existe en esta vida, ya que los únicos objetos inmediatos de nuestro conocimiento *en el orden existencial* son únicamente seres contingentes, en los que lo divino se halla como una huella, que debe ser identificada por reflexión. Yo no he visto o comprendido hasta ahora que pueda hablarse con propiedad y verdad de un conocimiento inmediato de Dios en nuestras actuales condiciones. La mayoría

de los filósofos y teólogos católicos prefieren las pruebas fundadas en una deducción, y no cabe duda que ellos, que tienen evidente interés en acumular los mejores argumentos para probar la existencia de Dios, hubieran admitido con gusto el de un conocimiento inmediato, si lo hubieran hallado válidamente probado.

Lo que Vd. afirma de S. Anselmo es verdad, como gustoso lo he reconocido en forma general al principio de esta nota. Pero todo ello puede —y según creo debe— interpretarse en el sentido que también al principio de esta nota he señalado. Sin embargo, se disputa todavía acerca de la interpretación de la fórmula anselmiana que Vd. me cita. Hay quienes ven en ella un racionalismo exagerado; quienes la tienen por un ingenuo dogmatismo; y, en fin, quienes en el fondo la identifican con el pensamiento de Sto. Tomás¹². De hecho, el mismo San Anselmo explica detenidamente esa fórmula¹³ en el sentido de una disposición psicológica natural y sobrenatural a favor del que cree; es decir, Dios premia al que hace el acto humilde de fe, *concediéndole luz para que pueda comprender* que los misterios no están contra la razón. En este sentido la fórmula es plenamente admisible, y contiene una gran verdad respecto de la prioridad del acto de fe sobre la inteligencia de los misterios.

Respecto de Sto. Tomás, sus cinco argumentos tienen como punto de convergencia la *ascidad* de Dios, el *Ens a se como tal*. Así lo reconocen la mayoría de los intérpretes. En realidad, un desarrollo lógico de cualquiera de ellos lleva, según la mente y método de Sto. Tomás, el concepto del *Ens a se*, y *e identificar con éste* el aspecto particular que destaca cada uno de los otros argumentos. Pero, además, *expresamente* prueba siempre que se presenta ocasión el mismo Sto. Tomás, que el *Ens a se* no puede ser más que *uno*, y que ha de ser necesariamente la causa primera, el primer motor, la suma bondad, la inteligencia...¹⁴.

Todos los tratados de filosofía escolástica, siguiendo a Sto. Tomás prueban expresamente que el *Ens a se* ha de identificar consigo las otras cualidades o atributos.

* * *

Sobre Hessen he hablado en la crítica a Scheler. La doctrina particular de Hessen, en lo que se refiere al principio de causalidad, y en que él se apoya para rechazar las pruebas clásicas de la existencia de Dios, la considero muy difícil de sostener. Si el principio de causalidad es sólo admisible, *no* como evidente en sí mismo, sino por una *necesidad subjetiva* (!), resulta que nuestra explicación del mundo, la cual, según él mismo confiesa, se basa en dicho principio, *se funda, en último término*, en una necesidad subjetiva. Esto es quitar el valor objetivo a casi todas las ciencias. De ahí al subjetivismo apriorista de Kant hay poco. Recordemos que Kant se movió a elaborar su sistema por las críticas de Hume al principio de causalidad.

¹² Véase B. ROMEYER, *La Phil. Chrétienne jus'q'a Descartes*, Vol. II, c. V.
¹³ *De Fide Trinitatis*, c. 2.

¹⁴ Un ejemplo en que los argumentos de causalidad primera y de participación se fundan en el *Ens a se* (= Ser subsistente por sí mismo), puede verse en *Summa Theol.*, P. I, c. 44, a. 1.

APENDICE

Nuevas aclaraciones sobre la Filosofía de la Religión, de M. Scheler, y la de los escolásticos.

SEGUNDA CARTA DEL Dr. LLAMBIAS

Montevideo, 23 de abril de 1944.

Rdo. P. Ismael Quiles, S. I.
Buenos Aires.

Reverendo Padre y amigo:

En mi poder sus dos cartas de 13 y 20 de abril y el legajo con sus observaciones a Scheler.

Son éstas muy interesantes y, aunque creo que en algún punto discrepamos fundamentalmente, en lo demás las discrepancias son más bien malentendidos de ambas partes. Pero sobre todo me ha tranquilizado el darme cuenta de que la doctrina de Scheler es compatible con el dogma católico, si se la interpreta bien. Paso ahora a los puntos particulares de su crítica.

Las aclaraciones sobre lo que se entiende por «*doctrina oficial*» de la Iglesia son muy oportunas y hago cuestión de que permanezcan en la crítica para ilustrar a los lectores. Pero Scheler no ha padecido ninguna confusión en ese punto. El no lo llama «*sistema oficial*». Lo circunscribe así: «*Desde Tomás de Aquino dominó este sistema por lo menos la corriente fundamental de las tradiciones eclesiásticas de escuela en la Filosofía y la Teología hasta el día de hoy*» (pág. 322). He sido yo el que lo mencionó como «*adoptado oficialmente por la Iglesia*», pero, al hacerlo, le daba correctamente el sentido que V. R. aclara: es decir, que sistema oficial no quiere decir único. Por otra parte, el sistema de Scheler no es más que uno de esos que, al margen del tomismo, cumplen con las 4 condiciones que V. R. recuerda del Concilio Vaticano.

Sería bueno destacar que Scheler admite: 1. que Dios puede ser conocido por la razón natural («*nuestro entendimiento en general*», Quiles, p.43); 2. que Dios puede ser conocido anteriormente a la revelación positiva por la «*revelación natural*» y las pruebas metafísicas; 3. que no es un sentimiento ciego: Scheler lo llama expresamente un «*acto noético*», más que psicológico (pp. 523 y sigs.); 4. admite la revelación positiva y sus misterios (p. 377). El mismo conecta su sistema con la dirección agustiniana, Gratry y Newman (p. 589). También Thomassin. Sobre religión natural y positiva (págs. 4 a 6, del mamotreto). Sin duda que hay en Scheler imprecisión en los términos y está bien señalarlo. Pero sólo en los términos. El sentido de la doctrina es fácilmente aclarable y, por lo que V. R. dice en esta parte, veo que no hay desacuerdo con Scheler.

Veamos. Scheler no sostiene una prioridad esencial (sí una prioridad genética e histórica) de Religión sobre Teología Metafísica. V. R. para por alto que Scheler afirma expresamente que hay verdades de la Religión que son también de la Metafísica (ver: *resumen*, I. 2).

Que el objeto último de ambas es el mismo. Lo que Scheler sostiene es que la Religión no se funda en la Metafísica; o mejor: que el conocimiento que tiene la Religión de su objeto, no se funda en el que tiene la Metafísica del mismo objeto. V. R. admite que puede tener razón en referencia a Religión Natural, y critica la tesis si se refiere a Religión positiva y sigue toda la teoría de los fundamentos de la *Fe*. Pero nada de esto atañe ni roza a Scheler. Este no se ocupa nunca en su libro de la religión en el que la tiene por la *Fe*. Por más importante que sea el problema de los motivos de credibilidad para el creyente corriente, es éste un problema secundario —literalmente secundario— pues no hay fe sino por que ha habido antes una Revelación y, por tanto, *un sujeto que la ha recibido*.

Cuando Scheler dice que la Religión tiene su base en sí misma y no en la metafísica, ni distingue entre Religión *natural* y *positiva*, se refiere naturalmente al que tiene ese conocimiento religioso por la fuente específicamente religiosa, es decir, la «*Revelación*» y, sobre todo, la Revelación positiva. Scheler se refiere al sujeto pasivo de la Revelación, al que *la tiene*; no al que no la tiene. Y tiene razón, como V. R. lo admite («*dejando a un lado al afortunado...*»: Quiles, p. 44). ¿Cómo podía ser de otro modo? ¿Qué prueba metafísica necesita el que siente la presencia irresistible del mismo Dios en la Revelación? ¿Qué Metafísica necesitaron Moisés, Isaías, Pablo? Por eso Scheler no distingue aquí entre Religión natural y positiva. Referidas a su fuente auténtica de conocimiento, se bastan a sí mismas, no se fundan en otra fuente. Este es el problema primario. El problema del que cree por la fe es otro. Scheler no niega la teoría de los motivos de credibilidad. Ni siquiera la roza. Pero aun referida a la *Fe*, la Religión y su fundamento admiten una diferencia, según que el que crea reciba el contenido de la religión del *homo religiosus* primario (del que ha sido sujeto de la Revelación), o de un tercero, como él. El Mesías no emplea argumentos metafísicos para convencer a las gentes.

La metafísica puede allanar el camino a la fe, puede tener una función pedagógica que Scheler le reconoce expresamente; pero no puede fundar a la Religión. Fundar equivale a una relación de premisa a consecuencia.

El caso del ateo que V. R. opone a Scheler, es justamente el argumento de Scheler contra el sistema tomista. Los argumentos para demostrar la existencia de Dios no ejercerán ninguna eficacia en el ateo —a pesar de ser válidos en sí— si antes no se trata de despertar en él la revelación natural. Al contrario, es posible que el ateo se «*convierta*» sin necesidad de ninguna argumentación metafísica. Yo creo que, de hecho, siempre acontece así.

Observo ahora que Hessen, en su «*Teoría del Conocimiento*», asiente a la objeción de Scheler (v. pp. 217 y ss., de la edición de *Rev. de Occidente*).

Sobre aclaraciones al punto I (Quiles, págs. 48 a 52). Reconozco que llamar sistema de la «*identidad parcial*» a la teoría tomista no es acertado. Ha hecho bien V. R. en destacar que para la escolástica, filosofía y religión son cosas distintas. La caracterización esbozada por Scheler es defectuosa. Pero es inverosímil que Scheler lo ignorara.

Las dudas y observaciones sobre la metafísica se aclaran si se considera que Scheler no entiende por Metafísica los principios generales del ser. Cuando quiere referirse a esto la llama «*Wesensontologie*» o «*formale Ontologie*». Metafísica

es para Scheler lo que trata de la esencia del mundo en sí y de su fundamento último (*V. Ewigen.*, p. 335): «das ist die metaphysische Frage katexochén». Por tanto no sólo teología natural, sino toda la metafísica «especial»: Cosmología, Psicología y Teología racionales. La Ontología es para Scheler —como para todos los fenomenólogos— una ciencia filosófica, no metafísica, previa a todas las demás.

El carácter hipotético de la metafísica no lo entiende Scheler en el sentido de Wundt, Külpe, o Hartman (Ed.). Lo explica en su citada obra «*Von Ewigen*», pp. 610 y sgs., y desde luego no alcanza a lo ontológico.

He de escribir algún día un estudio sobre este punto de la filosofía de Scheler. Por eso mismo la tendencia de Scheler de fundar la Ética, la Lógica y la Estética fuera de la Metafísica no es ninguna aberración.

Con esto me parece que desaparecerán muchas discrepancias de sus observaciones.

Me sorprende, en cambio, la afirmación de que en el orden psicogenético la metafísica sea anterior a la Religión. Me parece evidentísimo que psicológica e históricamente la Religión —incluso la positiva— es anterior a la metafísica (incluso la ontología). Yo tenía religión antes de tener metafísica, la religión griega es anterior a la metafísica griega, la religión cristiana a la filosofía cristiana, el protestantismo anterior al idealismo alemán.

A menos que se entienda por metafísica —no un saber fundado y consciente sobre sus problemas—, sino el mero uso implícito de ciertos principios, en cuyo caso el zapatero que no confunde el cuero con la lezna sería metafísico, porque aplica bien el principio de contradicción.

Cuando Scheler habla del aspecto pedagógico de Metafísica y Religión, no es incoherente.

La metafísica es pedagógicamente previa a la Religión, como la matemática es pedagógicamente previa a la metafísica.

El saber de lo metafísico constituye una ejercitación del espíritu en lo suprasensible, que lo capacita para la aprehensión de lo religioso, como el saber matemático constituye una «askesis» sobre lo ideal no sensible, que capacita al espíritu para aprehender lo esencial y lo metafísico. Pero «pedagógicamente previo» no significa «relación de fundamento a consecuencia». La matemática no es el fundamento de la metafísica. Así, según Scheler, la metafísica no es el fundamento de la Religión, aunque pedagógicamente es previa en ese sentido de predisposición general.

Paso finalmente a sus observaciones *sub* IV.

El sentido y la marcha del argumento es exactamente como V. R. los entiende. Sin duda supone el principio de razón y el de causalidad. Pero, como he explicado antes, a la ciencia de esos principios formales Scheler no la llama Metafísica.

En cambio, el paralelismo que V. R. señala entre la prueba religiosa y las escolásticas es puramente formal. Entre las dos existe una distancia infinita, que constituye justamente el nervio de toda la cuestión. En la prueba de Scheler, el objeto religioso, lo absoluto y lo Santo, es *dado* como *fenómeno* en el acto religioso (en la Revelación natural que todo hombre puede tener).

La prueba, entonces, no consiste más que en mostrar que eso que es *dado* —cuya esencia por tanto ya conozco— no sólo es dado, sino que *existe en sí*, que es un ser con existencia metafísica (empleando una redundancia).

En los argumentos metafísicos el punto de partida, lo dado, son los objetos del mundo y de ahí hay que inferir, no sólo la existencia de un nuevo Ente, sino además la esencia de ese Ente, de la cual todavía no sabemos nada, y que después resulta que es totalmente distinta de la esencia de las cosas, que nos sirvieron de punto de partida. Es decir, en la marcha de la demostración no se sabe todavía *qué es lo* que se está demostrando. (Claro está que de *hecho* no es así: todo escolástico sabe ya qué es lo que quiere demostrar, justamente porque de hecho *posee ya* un concepto de Dios que proviene de la fe o de la revelación natural). No sé si me expreso con bastante claridad.

Pero si V. R. me entiende, creo que reconocerá que —tenga o no tenga razón Scheler— hay una distancia enorme entre los dos procedimientos de prueba. Por eso ahora se comprende que Scheler encuentre esas pruebas legítimas y sin embargo crea necesario la precedencia de un acto religioso. Para mí es claro. El proceso racional de todas las pruebas es legítimo y válido; lo insuficiente es su punto de partida, *lo dado*, de lo cual parten. Insuficiente digo, no falso.

Aquí se vincula estrechamente la tesis de las condiciones para probar que algo existe, y que expongo en p. 30. La considero muy seria y Scheler no la ha inventado para probar su tesis. Otros filósofos sostienen lo mismo (p. ej. Stuart Mill en su libro *A. Compte y el positivismo*).

Pongo un ejemplo. Supongamos que yo sólo he conocido objetos inanimados, piedras, río, sol, etc. Nunca conocí a ningún ser vivo. ¿Podría yo inferir la existencia de seres vivos partiendo exclusivamente de los seres no vivos? Parece que no. Pero supongamos que conozco varias especies de seres vivos. Puedo inferir la existencia de otros, a partir de ciertos datos, huellas, huesos, etc. Así hace la paleontología.

Es lástima que V. R. no haya tratado los argumentos de Scheler contra el sistema escolástico tomista que reproduzco en págs. 6, 7 y 10. Por último le recuerdo, Padre, que yo le he hecho un resumen con todos los defectos inherentes a eso; la teoría ha perdido mucho. Especialmente la ontología de lo divino habría que leerla directamente, para tener una idea clara de cómo concibe Scheler el contenido del acto religioso.

Desgraciadamente, Padre, me falta el tiempo para reelaborar y resumir toda esta interesante discusión, avivada por sus observaciones y críticas que han contribuido a aclarar tantas cosas.

Afectuosamente.

(Fdo.): J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO.

SEGUNDA RESPUESTA DEL P. ISMAEL QUILES, S. I.

Mayo 23 de 1944.

Sr. Dr. Juan Llambías de Azevedo.
Montevideo.

Mi estimado amigo:

Recibí, hace ya unos diez días, su respuesta a mi carta y observaciones sobre la filosofía de la Religión, de Scheler.

Con sumo gusto he comprobado lo que ya esperaba: que mis observaciones contribuirían a aclarar la posición de Scheler respecto del dogma católico, lo que constituiría una satisfacción para usted.

Naturalmente que hay que añadir la condición señalada por V.: que la doctrina de Scheler es compatible con el dogma católico, *si se la interpreta bien*. Es cierto que no todos los autores la interpretan como usted. He visto en los tratados de filosofía y teología escolásticas, interpretaciones de Scheler mucho menos favorables que las suyas. Sin embargo, me alegro de que usted, que sin duda conoce bien a Scheler, haya propuesto una interpretación fundamentalmente ortodoxa en el problema de que nos ocupamos.

Por mi parte me han resultado especialmente gratas algunas de las aclaraciones que usted hace en su carta respecto de mi crítica. La confirmación de usted acerca de los cuatro puntos del Concilio Vaticano admitidos en la doctrina de Scheler, y su importante aclaración de que éste no excluye precisamente los motivos de credibilidad, cuando afirma la prioridad de la Religión sobre la Metafísica, son para mí muy tranquilizadoras.

También ha contribuido a disipar muchas dudas su precisión acerca de lo que Scheler entiende por Metafísica. No incluyendo Scheler en la denominación de *Metafísica* la ciencia de los primeros principios del ser, quedan resueltas muchas de mis observaciones, pues, cuando Scheler habla de la prioridad de la Religión sobre la Metafísica, no niega la prioridad de los principios generales del ser respecto del conocimiento religioso.

Sin embargo, creo oportuno que se publiquen mis observaciones a este punto, pues esta nueva terminología de los fenomenólogos, se presta a equívocos, ya que la Ontología, o ciencia de los primeros principios, se ha considerado durante tantos siglos como parte de la *Metafísica*, y actualmente todos los escolásticos la tienen por « *Metafísica General* ».

Ha sido muy tranquilizador para mí el que usted haya coincidido conmigo en señalar que la caracterización esbozada por Scheler del sistema tomista, al calificarlo de *sistema de la identidad parcial*, es defectuosa. También a mí me resultaba raro que Scheler lo ignorara, pues se trata de un punto bien definido para la filosofía tomista.

Con esto quedan ya resueltas una serie de discrepancias, fundadas, como usted nota, más bien en malentendidos de ambas partes. Podemos, pues, pasar al punto fundamental.

Creo que puede ahora concretarse nuestro diálogo en estas tres preguntas:

1) ¿Qué valor tiene la tesis de Scheler de que *la Religión* [natural] no se funda en la Metafísica [Teología Natural] o, en otras palabras, que «*el conocimiento que tiene la Religión de su objeto, no se funda en el que tiene la Metafísica del mismo objeto?*»

2) ¿Qué valor tienen las pruebas racionales dadas por la Teología Natural de la existencia de Dios y de la Religión natural?

3) ¿Qué valor tienen las objeciones de Scheler contra estas pruebas?

I. — LA TESIS DE SCHELER: «*la Religión no se funda en la Metafísica*».

Observación previa. Usted me tranquiliza al insistir (carta 2, p. 2) en que «Scheler no sostiene una prioridad *esencial*... de Religión sobre Metafísica», sino sólo «prioridad *genética e histórica*». Esto supone que, absolutamente hablando, en el orden de los supuestos intencionales, la Metafísica puede alcanzar por sí sola su objeto, el Ser Absoluto, del que dependen, al que deben honrar y al que se ordenan como a fin último los seres contingentes; lo cual no sería otra cosa que admitir también la posibilidad de llegar a la Religión natural partiendo de premisas metafísicas.

Sin embargo, según Scheler, *genética e históricamente* no sucede así: la Religión tiene su propia base y se debe bastar a sí misma; la Metafísica «no puede fundar a la Religión» (carta 2, pág. 61).

En las siguientes observaciones voy a referirme, si no indico expresamente lo contrario, a la *Religión natural*, y no a la positiva, pues, como indicaba en mi primera crítica, sólo acerca de aquélla es posible plantear el problema. Del mismo así planteado, y que entonces no quise entrar a discutir, porque no acababa de ver con toda claridad algunos puntos de la doctrina de Scheler al respecto, voy a tratar ahora directamente.

Vengamos, pues, a nuestro intento.

Según Scheler, el hombre tiene ya una actitud religiosa anteriormente al conocimiento metafísico, y en el acto religioso percibe ya inmediatamente (sin inferencia) la esencia característica de su objeto «lo absoluto y santo».

Pero, *en realidad*, ¿el hombre adquiere una actitud religiosa en virtud de una percepción *inmediata* de lo divino, o de una percepción mediante alguna inferencia?

¿Puede el hombre *ver* en los seres creados *lo divino, como tal*, con suficiente claridad para distinguirlo de lo creado y finito, sin necesidad de una inferencia?

Estamos aquí en el mismo punto de partida de Scheler, que precisamente ponen en duda muchos escolásticos. Claro que éstos niegan que lo divino, como realidad existencial, sea lo que inmediatamente es captado; y Scheler, según usted, sólo afirma que en el acto religioso «lo absoluto y santo es *dado* como *fenómeno*», y que luego hay que mostrar que eso no sólo es *dado*, sino que *existe en sí*.

No creo que, presentada así la prueba, y en la hipótesis de que existe esa captación inmediata de lo divino *como fenómeno*, ofrezca mayor dificultad. Reconozco la diferencia que la separa de las pruebas escolásticas «*a contingentia mundi*», en su punto de partida, aunque en el momento decisivo de probar la *existencia real* de Dios, la inferencia es del mismo tipo. Sin embargo, creo problemático que la misma percepción de lo divino, *como verdadera y distintamente*

divino, y por lo tanto, como objeto del acto religioso, sea posible, aun como *dado fenomenológicamente*, con anterioridad a una inferencia o prueba racional. En otras palabras, me parece problemático, si no imposible, que el hombre haya podido tener originariamente, o pueda tener (fuera de la revelación positiva o de la educación) una *idea precisa de la esencia de Dios*, anteriormente a cierta inferencia, que tenga como punto de partida los objetos del mundo y el hombre mismo.

He aquí los motivos:

Supongamos que un hombre no tiene idea alguna de Dios. Colocado en el mundo (y excluida la hipótesis de las ideas innatas, que Scheler sin duda no admite), sus primeras ideas serán la representación de los objetos externos que le rodean, y las de los fenómenos internos que en sí experimenta. Ahora bien, todos estos objetos son en sí mismos esencial y totalmente limitados, nada contienen *formalmente* divino, esto es, *que sea Dios o parte de Dios*: la hermosura de las flores, la paz de los valles, la grandeza de las montañas, la majestad de los cielos, son en sí mismas *esencialmente distintas* de Dios; aunque El está presente en ellas, no lo está *con una presencia que pueda ser captada por nuestros sentidos inmediata y claramente*, ni tampoco está en nosotros, de manera que por un acto de introspección podamos decir que directa y *claramente* percibimos algo cuya esencia tenga los caracteres que solemos atribuir a la esencia divina.

No niego que pueda haber y haya habido casos en que, por un *influjo especial* de Dios, haga sentir El inmediatamente su presencia a algunos, de una manera clara y evidente.

No sé tampoco yo el que niegue que un hombre normal recibe una impresión extraña (aun antes de tener la idea de Dios) de grandiosidad y de hondo misterio, frente a la contemplación del mundo externo e interno, impresión preparada, sin duda, por Dios como un llamado continuo e insistente al corazón del hombre para que lo busque, sin dejarlo descansar hasta que lo encuentre. No hay duda que ese «llamado» que ejerce sobre nosotros el mundo exterior e interior, produce en nuestra alma la admiración y la inquietud espiritual y que es ésta la que nos lleva a querer hallar una explicación de los fenómenos que tan profundamente nos han impresionado. Creo que es ese «llamado» lo que Scheler tiene a la vista cuando habla de «revelación natural». Y, sin duda por eso, aun cuando él admite que la revelación natural es «por las obras», niega que se reciba por vía *racional*. Para Scheler, la distinción entre revelación natural y positiva es sólo, como usted nota, una diferencia de grado dentro de la revelación, *no una diferencia entre revelación y razón* (p. 16) ¹.

La distinción radical entre Scheler y la escolástica tomista, parte de este punto:

Para Scheler, en este llamado inicial, se *da ya* lo Absoluto y Santo como un objeto *suficientemente definido*, como una determinada esencia, distinta de los

¹ Aun cuando la revelación natural no se realizase por la razón, como quiere Scheler, cosa que ahora discutimos precisamente, recuerdo una de mis observaciones primeras a la expresión: «entre la revelación natural y positiva, sólo existe diferencia de grado». Lo natural y sobrenatural (rev. pos.) son esencialmente diferentes.

demás seres, acerca de la cual se puede ya formular la pregunta de si realmente existe o si es un mero fenómeno².

Yo al menos, no veo (aun después de tener la idea de Dios), que en los datos inmediatos del mundo externo e interno, se me dé algo de esencia divina *como tal*. Las esencias que percibo en mi conocimiento inmediato son todas de carácter limitado y contingente. Sólo por una reflexión para explicarme esos fenómenos, llego a un ulterior principio, al que llamo Dios. Llegamos así al punto decisivo: *La intuición de la esencia de lo divino no es posible por un conocimiento inmediato, suficientemente claro como para formarnos una idea precisa del objeto percibido*. Sólo por un rodeo llegamos al conocimiento *claro* de la esencia misma de Dios, como para formarnos un concepto definido de la misma y postrarnos ante ella en el acto religioso *digno del hombre*.

Aun aplicando el método de la *Wesensschau*, yo no llego a esa *clara y suficiente* intuición inmediata de lo divino. Y eso, prescindiendo de las dificultades especulativas que brotarían, si suponemos la teoría escolástica tomista del conocimiento, la que ahora no quiero tener en cuenta. Quedándose sólo en la experiencia fenomenológica, no sé hallar tal intuición inmediata de lo divino. Me dirá que usted lo ve claro, como Scheler y otros fenomenólogos; yo le confieso sinceramente lo que en mi experimento, que no tengo dicha intuición, o si la tengo, no sé darme cuenta de ello. Más aún, que dada la naturaleza de purísimo espíritu de Dios, tan remota de las cosas que constituyen el mundo, no sólo creo que está fuera del alcance de nuestros sentidos, sino que tampoco puedo concebir que en el momento actual sea *directamente* perceptible para nuestra inteligencia (*al menos con suficiente claridad para discernirlo de lo que no es divino*), en el estado actual de unión del alma con la materia.

De aquí que, cuando un fenomenólogo afirma que tiene la intuición de esencia divina, aun como fenómeno, creo que está bajo el influjo de la idea de Dios anteriormente recibido por la educación o deducción: *no la descubre o ve* entonces, sino aplica la esencia ya conocida por otra vía, a los datos *confusos* de la percepción inmediata.

Aun tratándose de los estadios más elevados de la intuición mística, disputan los especialistas, si se trata de una verdadera intuición de la esencia divina, aunque imperfecta y distinta de la visión beatífica de la gloria, o si debe más bien clasificarse también como un conocimiento *mediato*. Por mi parte, prefiero francamente la primera opinión (el conocimiento inmediato), pero el hecho mismo de que exista tal controversia, muestra que dicho conocimiento inmediato no se distingue precisamente por la demasiada claridad con que se aprehende la esencia divina.

² Según algunos autores escolásticos, defendería Scheler que es la *misma existencia* de lo Absoluto lo que inmediatamente es el objeto del conocimiento. Para ellos Scheler sostiene que Dios es conocido *en sí mismo* inmediatamente en el acto religioso. Para conocer *la existencia* de Dios, no habría que recurrir al principio de causalidad. Es natural que así la doctrina de Scheler, aunque siempre ha sido juzgada con mayor benignidad, y considerada como una posición mucho mejor que el ontologismo, el «sentimentalismo» de Schleiermacher, de los protestantes y de los modernistas, haya sido, sin embargo, simplemente rechazada por muchos escolásticos. Cfr. DESCOQS, *Cours de Théodicée, Paelectiones Theologiae Naturalis*, t. 1, pp. 570-571. Beauchesne, París. 1932. W. POHL, *De Vera Religione, Quaestiones Selectae*, p. 24. Herder, Friburgo in Br., 1928.

Sin embargo, debo reconocer a Scheler su parte de razón, pues creo, con algunos escolásticos, no solamente posible en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, *cierta* percepción inmediata de Dios en las cosas externas, y sobre todo en nosotros mismos. Es un hecho que Dios está presente, íntimamente presente, en el mundo y en nosotros mismos. *En El vivimos, nos movemos y existimos*. ¿Por qué, pues, no hemos de notar en sí misma de alguna manera esta presencia inmediata de Dios? ¿Por qué no ha de existir en nosotros cierta percepción de ese contacto inmediato de Dios? Creo que Dios nos habla no solamente *por medio* de las creaturas, sino que *El mismo* se nos manifiesta en ellas y en nuestra conciencia, sin necesidad de raciocinio³. Usted dirá que esto es lo que afirma Scheler. Pero la diferencia está en lo siguiente: Scheler va demasiado lejos, a lo que yo he entendido; para él, esa intuición de lo divino nos da ya una idea *suficientemente definida* de Dios; en cambio, creo, más conforme con la experiencia, admitir que esa percepción inmediata es sólo una intuición *confusa*, que *por sí sola* no es suficiente para distinguir lo divino de la simple creatura, y por eso mismo no la creo suficiente para darnos *una idea precisa de Dios*: ésta la *encontramos* cuando al querer explicarnos mejor *eso* que nos atrae y que creemos sentir hondamente, hacemos uso, con una inferencia facilísima y evidentísima, de los primeros principios, para probar que, en realidad, existe ese principio ultramundano y cuando, por medio de la *teología natural*, determinamos *claramente* sus características esenciales. En realidad, creo que el acto religioso del hombre, no es un acto verdaderamente humano, propio de una ser intelectual, sino cuando ha llegado a una conciencia suficientemente

³ He aquí cómo describe esa «percepción inmediata» de Dios por el alma el P. G. PICARD, S. I.:

«Ce n'est de l'Ontologisme à aucun degré que de reconnaître l'existence non pas d'une vision de Dieu, mais d'un instinct naturel profond du divin dans la conscience humaine et de faire dériver cet instinct de la présence intime du Créateur à sa créature raisonnable. Quel intermédiaire psychologique permet de passer du contact ontologique à l'instinct? A priori on peut invoquer pour cela soit une inférence rudimentaire, soit un toucher obscur. De ces deux voies la première peut s'appeler discursive, et la seconde, à cause de son caractère immédiat, peut être dite intuitive, à condition d'ôter à ce mot tout ce que rappellerait la vision, pour ne lui faire exprimer, dans l'ordre intellectuel, qu'un analogue de la sensation de toucher. Ainsi entendues, ces deux voies sont orthodoxes» («*Revue d'Ascétique et de Mystique*», jan. 1924, p. 96). Mais entoute hypothèse —añade el P. P. Descoqs, de quien tomamos la cita—, ce toucher obscur, si on l'admet, ne peut être connu et discerné comme étant de Dieu, que si l'on a déjà établi *par ailleurs* et connu l'existence de Dieu: il ne peut à aucun titre nous servir de tremplin ferme pour monter directement jusqu'à Dieu». (*Ob. cit.*, p. 553). «L'auteur [P. Picard] termine par ces deux remarques importantes: «1.º La saisie immédiate dont nous parlons, n'est pas une vision, mais une expérience intellectuelle de même ordre que la conscience immédiate de nous mêmes», 2.º Le caractère immédiat de cette saisie n'empêche nullement que Dieu soit aussi saisi par ses effets: «Etant donné la nature confuse et même plus ou moins obscure de ce toucher intellectuel profond par lequel la mystique atteint Dieu, il n'est past superflu d'identifier l'objet de cette connaissance immédiate au moyen de ses effets, qui, eux, sont beaucoup plus clairement perçus. Enfin les deux modes de connaissance se poursuivent parallèlement: le toucher immédiat obscur donne le sentiment de présence réelle; le discours explicite fait pénétrer la nature de l'objet». *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, pp. 87-88». (Descoqs, o. c., p. 579).

clara del objeto divino; de lo contrario, no pasa de la esfera instintiva y subconsciente de un ceder al instinto religioso que, sin duda, llevamos en nuestro ser.

Y aquí es donde se ve claramente la *necesidad* que la religión tiene de la teología natural, y cómo sin ésta queda aquélla librada al instinto ciego del hombre, sumergida en la mayor obscuridad. Veré de explicarme. Es precisamente la *teología natural* la que nos declara los principales atributos de Dios. La intuición fenomenológica de lo divino, o esa percepción inmediata de que hablan algunos escolásticos, deja en la obscuridad atributos decisivos para determinar y guiar *debidamente* al acto religioso: ¿cómo distinguir entre panteísmo, politeísmo y teísmo? ¿cómo distinguir entre Dios y un ídolo o un fetiche? ¿cómo conocer cualidades tan importantes para determinar las *debidas* modalidades del acto religioso, cuales son el poder inmenso de Dios y a la vez su bondad infinita, su justicia, junto con su misericordia? ¿cómo evitar las tremendas aberraciones religiosas, como las orgías de los cultos dionisiacos griegos, o los atroces sacrificios humanos de los aztecas? Si no se determina bien la esencia de Dios, llega el instinto religioso, no a una verdadera religión natural, sino a una simple superstición. Ahora bien, según lo anteriormente expuesto, la percepción inmediata de la esencia de Dios, tal como nos es posible actualmente, es confusa e insuficientemente definida para determinar *con certeza* esas cualidades esenciales de Dios. Y es función de la teología natural el determinarlas con precisión y certeza. Por esto, la religión natural necesita absolutamente de la teología natural, si no para cierta aprehensión inmediata de su objeto, si para conocerlo con claridad y regular la verdadera y debida actitud religiosa.

He aquí por qué el principio scheleriano, de que la religión debe bastarse a sí misma, debe ser revisado y completado: si por religión entiende la verdadera religión natural, y no una simple satisfacción de la natural tendencia religiosa, que puede desahogarse en el panteísmo, fetichismo o mitología, el principio de Scheler, no es exacto; si entiende la religión en este último sentido, podría tal vez admitirse.

II. — *Valor de las pruebas racionales, dadas por la Teología Natural, de la existencia de Dios y de la Religión Natural*

Para la filosofía escolástica, aquellas primeras impresiones, aquel «llamado» que sale del mundo y del propio yo hacia Dios, lo mismo que la percepción inmediata de Dios, no nos *dan*, como fenómeno o como percepción de la realidad, una esencia *suficientemente definida* como para distinguir lo Absoluto y Santo de la esencia misma del mundo. Son *datos* confusos y misteriosos los que *de inmediato* ofrece el mundo al hombre, y esa confusión y misterio es el aliciente para llamar la atención del hombre hacia ellos e impulsarle a *buscar* una aclaración, una *explicación* de lo que en ellos está *implicado* y, por lo tanto, no directamente *dado*. A la idea distinta de Dios, se llega entonces, primero de una manera general, por la necesidad de suponer que ha de existir un principio de ese orden, fuerza y grandiosidad del universo; y luego se determina *su esencia* claramente por comparación con las perfecciones de los seres *que ya conocemos*, atribuyéndoselas en grado ilimitado. La «*idea clara de Dios*» viene a ser, por lo tanto, como un hallazgo imprevisto, fruto de la búsqueda de una explicación de los fenómenos del universo.

Que la idea de Dios pueda formarse partiendo de los seres contingentes que son esencialmente distintos de Dios, se explica porque, primeramente, se atribuyen a Dios cualidades *ya conocidas* en los seres creados: de ordenador, de causa, de legislador, de ser perfecto, etc.; seres con estos caracteres los vemos ya en el mundo de cada día; el orden grandioso del mundo nos lleva a la idea (por comparación con los otros órdenes y ordenadores que ya conocemos) de *otro* ordenador, proporcionado al orden magnífico que tanto nos impresiona; la construcción inmensa del mundo, nos lleva a la idea de *otra* causa proporcionada a tantos admirables seres, etc.

Una mayor determinación de la esencia de Dios se hará luego por el estudio de los atributos que debe tener ese principio extraordinario que se ha hallado. Ni el panteísmo, ni el politeísmo quedan inmediatamente excluidos para nosotros, después de ese primer hallazgo de un principio del mundo muy superior al hombre. Es preciso un nuevo raciocinio para probar *la unidad* de Dios y *su transcendencia*, así como su *perfección infinita*.

Todo esto prueba claramente, a mi ver, que las condiciones de la demostración exigidas por Scheler, necesitan una mayor precisión.

Las he estudiado nuevamente, movido por las indicaciones de usted, y vuelvo a encontrar dificultad en admitirlas tal como están. Creo que tiene usted razón en parte, pero para que sea válida universalmente esta ley: «Nunca se puede probar la existencia de una esfera de esencias, partiendo de *otra* esfera de esencias», hay que completarla con esta condición: «si dichas esferas no tienen entre sí ninguna relación». Porque en el caso de que exista cierta relación entre ambas esferas, v. g. de causa y efecto, de cierta semejanza, etc., esa relación es una huella o indicador de la existencia de una nueva esfera de esencia. El caso más claro es la relación de causa y efecto. Si yo sé que tal objeto debe tener una causa, puedo conocer la existencia de un nuevo ser mediante el conocimiento de tal objeto; y esto aun cuando se trate de esencias muy diferentes, por ejemplo, la mesa y el carpintero; a no ser que se negase que una causa pueda producir un efecto de esencia diferente de la propia, lo que es a la vez contra la experiencia y la razón (Dios no podría producir ningún efecto que no fuese de esencia propiamente divina: panteísmo). Creo que así aparece claro que el principio de demostrabilidad propuesto por Scheler, necesita ser explicado en esta forma, de lo contrario resulta insuficiente, o no es aplicable en nuestro caso.

Claro que al nuevo ser no se lo conoce sino *tanto cuanto permiten las relaciones o huellas descubiertas en el primero*, y que pueden quedar muchos de sus aspectos esenciales todavía ignorados. Así sucede tratándose de Dios: podemos descubrir por la revelación natural los atributos divinos del último principio en cuanto ellos se reflejan claramente en las creaturas: inteligencia, bondad, poder, etc.; pero nos quedan ocultos otros, como el esencialísimo en Dios de la Trinidad, que sólo hemos sabido por la revelación positiva.

III. — *Las objeciones de Scheler contra la Teología Natural*

Con lo expuesto creo que las principales objeciones de Scheler contra el sistema escolástico-tomista, quedan suficientemente resueltas. Me parecía lo mismo al terminar mis primeras aclaraciones a la exposición suya de la doctrina

de Scheler, y por ello, y también para no alargar más mi ya extensa respuesta, la omití entonces. Puesto que usted insinúa su desco de que dichas objeciones reciban una respuesta directa, voy a decirle lo que pienso de ellas.

1.^a DIFICULTAD. — Caracteriza Scheler al sistema de Santo Tomás, el que vea « en la Teología Natural o racional, una esfera común a la Teología en conjunto y a la Metafísica »; y que sostenga que: « ni la Religión, ni menos la Teología positiva, pueden bastarse a sí mismas », necesitan un fundamento racional absolutamente seguro sobre la existencia de Dios, y la posibilidad y la realidad de la revelación. Estos constituyen los imprescindibles « *preámbula fidei* ».

Concreta Scheler el error fundamental de la Teología Natural, diciendo que « consiste en querer « *concluir* », derivar exclusivamente por procedimientos racionales, lo que de hecho ya se posee por otra fuente de conocimiento ». Esto es, « la teología se hace la ilusión de que, sin ningún presupuesto religioso, se puedan demostrar metafísicamente las primeras verdades, como existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc. ».

Para responder con más precisión a esta dificultad de Scheler, distingamos varios casos:

1er. caso. — Para el que recibe directamente la revelación positiva, es cierto que no se requiere alguna prioridad de la metafísica racional o los « *preámbula fidei* ». San Pablo, no sólo no necesitó « *preámbula fidei* », más aun, a pesar de su positiva disposición de ánimo contra los tales « *preámbula fidei* » del cristianismo, inmediatamente sintió la presencia de Cristo y su divinidad. Pero nunca, que yo sepa, han exigido los escolásticos para este caso los « *preámbula fidei* »; así que en este punto no les atañe el reproche de Scheler.

2.^o caso. — Para el que recibe « *mediatamente* » la revelación positiva. Creo que resulta claro en lo que expuse en mis primeras aclaraciones, que en este caso son indispensables los « *preámbula fidei* », si no se quiere incurrir en un círculo vicioso. Más aun, que aunque algunos preámbulos de la fe, pueden alcanzarse en cierta manera, por conocimiento intuitivo no racional (v. g., la existencia de Dios, con las limitaciones antes expuestas), sin embargo, para establecerlos con certeza y a todos, no veo más remedio que el camino de la razón para la mayoría de los mortales que no tenemos ninguna especial iluminación de Dios. Aquí es absolutamente necesaria la metafísica racional, como previamente indispensable a la revelación positiva mediata. Y esto, aun en el caso de que se reciba la revelación del « *homo religiosus* » primario. Usted me insinúa en su carta que « el Mesías no emplea argumentos metafísicos para convencer a las gentes ».

Tiene Vd. razón en el sentido de que el mesías no se presentaba como un filósofo, que propone fríamente una tesis y la prueba con silogismos u otras disquisiciones especulativas. Con gusto concedo a Vd. que la actitud del « *homo religiosus* » es diversa de la del filósofo. Sin embargo, el « *homo religiosus* » siempre necesita en último término una justificación racional de su actitud, lo que supone una base metafísica; así es que, en este sentido, el « *homo religiosus* » también echa mano de los argumentos metafísicos.

Y así, me parece que el argumento principal propuesto por Jesucristo, y aun para aquellos que no se convencían inmediatamente por una percepción inmediata de su divinidad, era el argumento metafísico o racional fundado en los milagros que hacía. He aquí cómo la metafísica puede y debe fundar a la

religión positiva. Es argumento propuesto con la mayor frecuencia en el Evangelio con los hechos y las palabras por Jesucristo, como el *más* decisivo: « Si no me creéis a mí, creed a mis *obras* » (Ioan, X, 38). « *Las obras* que yo hago son las que dan testimonio de mí » (Ioan, X, 25). A los discípulos de Juan Bautista, que le preguntaban si era el Mesías, les contestaba enumerando sus milagros: « los ciegos ven, los cojos andan... » (Math., XI, 5).

Los discípulos *creyeron* cuando vieron *el milagro* de las bodas de Caná (Ioan. II, 11); los judíos le piden una señal de su misión divina, y El los remite a su *milagrosa resurrección* (Ioan., II, 18-22). He aquí, pues, que la *prueba definitiva* propuesta por el Mesías, de palabra y con las obras, es *el milagro*, y creer por el milagro, equivale a creer por un argumento racional o metafísico; al menos eso es a lo que los escolásticos llamamos así. No creo, pues, que pueda de ninguna manera sostenerse que la *religión positiva* sea anterior o pueda prescindir de la teología natural, en el caso de la *revelación « mediata »*. Si Scheler no tiene en cuenta este caso al hacer su afirmación, encantado; pero creo que a veces habla con poca claridad al respecto. Léase la primera cita de Scheler a este punto, y se comprobará que no distingue debidamente, para el intento presente, el caso anterior de éste.

3er. caso. — *Religión natural y Teología natural.*

De lo expuesto anteriormente (pp. 65-69) creo suficientemente claro que la misma religión natural no puede bastarse a sí misma plenamente, y que, por lo tanto (con la salvedad allí expuesta de un inicial sentir la presencia de Dios, de modo confuso y no suficientemente definido) es legítima —más aun, indispensable— la Teología Natural racional, para orientar plenamente a la religión natural. Allí he declarado también cómo la escolástica moderna tiene en cuenta los elementos vitalistas e intuitivos en orden al conocimiento de Dios.

2.^a DIFICULTAD. — *Los ateos y aun muchos creyentes no ven el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios.* Esto no significa que dichas pruebas no tengan valor en sí mismas, aun prescindiendo del inicial impulso de nuestra tendencia religiosa. El caso de los ateos es común a Scheler y a los escolásticos: los ateos no ven el valor de unas ni de otras. Si es verdad que muchos creyentes no admiten el valor de las pruebas racionales, es también verdad que muchísimos (la mayoría de los intelectuales filósofos y teólogos católicos han sido escolásticos desde el siglo XII) ven el valor de esas pruebas, y no el valor de la prueba de Scheler. Concedo que en la conversión influye siempre o casi siempre una disposición de orden no racional; pero no creo que esa sea por la revelación natural, tal como Scheler la entiende; conozco casos en que el afecto al amigo que proponía las pruebas racionales, ha sido el medio de llegar a ver la evidencia de las mismas.

3.^a DIFICULTAD. — « *El deísmo y el sistema de la Religión natural, como norma de la positiva, que florecieron en el siglo XVIII, son una última consecuencia del sistema escolástico-tomista* ». Creo que usted convendrá conmigo en que esta dificultad no es muy seria. No puede en manera alguna afirmarse que el deísmo se deduzca *lógicamente* (con una *consecuencia legítima*) del tomismo. ¿Cómo puede afirmar esto Scheler en serio, si conoce de veras el tomismo? Este, precisamente, está todo orientado a probar que la razón no es capaz por

sí sola de conocerlo todo, especialmente en lo relativo a Dios (Cfr. *Summa Contra Gentes*, L. I, c. 3; *Summa Theol.*, I, q. I, a. 1). Si porque el tomismo definiendo el derecho de la razón en su esfera propia, los deístas han exagerado esos derechos, eso no es culpa del tomismo; como no sería culpa mía si otro, de una acción buena mía, que tengo derecho y aun deber de hacer, toma ocasión para obrar mal. La imposibilidad de un enlace lógico entre el tomismo y el deísmo o racionalismo religioso del siglo XVIII, puede comprobarse más extensamente en mi trabajo sobre la *Filosofía del Cristianismo* [en prensa], pues son aplicables al deísmo las reservas hechas al racionalismo religioso en general.

Aun *históricamente*, creo que la ocasión no la dió el tomismo en cuanto es un racionalismo moderado, sino en cuanto limita la esfera de la razón: fué precisamente esta *limitación* contra la cual reaccionaron y la que negaron los deístas.

4.^a DIFICULTAD. — «*Si se hace de la metafísica el fundamento de la teología positiva, toma el carácter falso de una verdad de fe. Esto constituye un grave peligro tanto para la fe, como para la metafísica*», etc. Dificultad en la que insiste Hessen, citado por usted.

Nuevamente estamos ante la teología positiva. Pregunto: ¿se refiere la dificultad al que recibe *directamente* la revelación? Entonces no es el caso de la escolástica.

¿Se refiere la dificultad al que recibe *sólo mediatamente* la revelación? Entonces la escolástica tiene razón al exigir un fundamento previo racional para admitir el hecho de revelación y conocer su contenido.

No habiendo recibido nosotros inmediatamente la revelación, el que nos la anuncia debe darnos las *pruebas debidas* de que ha tenido tal revelación divina. Ahora bien, el estudio y verificación de esas pruebas es a lo que llamamos los fundamentos metafísicos o racionales de la fe. El mismo Mesías tuvo que provocar en sus oyentes este proceso de fundamentación racional, para que comprobasen el carácter divino de la revelación que proponía, al invitarlos a considerar *las obras* que hacía, propias sólo de Dios, y por ellas *deducir* que les decía la verdad. Que de esto se siga el inconveniente de poner a la revelación positiva en cierta dependencia de algunos presupuestos racionales, es cierto; pero este inconveniente, si lo es, es propio de nuestra manera de conocer, cuando el objeto, como en el caso de la revelación *positiva*, mediata, no es *inmediatamente dado*: no tenemos más remedio que *deducirlo* de otros datos inmediatamente dados en virtud de una *inferencia*.

Por lo demás, es mayor el inconveniente de encerrar la religión (positiva y aun natural) en sí misma, que pedir para ella el fundamento metafísico. Ya he demostrado anteriormente la insuficiencia radical del conocimiento puramente religioso, para resolver con certeza problemas fundamentales acerca de Dios. El sentimiento religioso, muy esencial en el hombre, es verdad, queda entonces en un estado de imprecisión y vaguedad, del que sólo por la ayuda de las pruebas racionales puede librarse.

Hasta aquí hemos estado siempre, al menos directamente, en el orden lógico, o de los supuestos intencionales.

Antes de terminar deseo aclarar dos puntos a que usted hace referencia en su carta sobre el orden *psicológico, histórico y pedagógico* entre Metafísica y Religión.

a) *Orden psicogenético e histórico*. Le sorprende a usted que haya dicho en mis primeras aclaraciones (pp. 51 y 52) que también en este orden es anterior la *Metafísica* (por lo menos la *Ontología*) a la *Religión*. Creo, sin embargo, que en este punto las discrepancias son sólo aparentes. Usted recordará que, por mi parte, exigía «un *minimum* de metafísica» (p. 8) previo a toda religión, sea natural, sea positiva, y creo que ello es indispensable; mi pensamiento es el siguiente:

Existen dos estadios en el conocimiento religioso, como en todo otro conocimiento: *vulgar* (que con frecuencia es de hecho, legítimo), y *científico*. En todo conocimiento de certeza vulgar o espontánea, está también implicado el conocimiento vulgar o espontáneo de los primeros principios, cuando se trata de un ser racional y no de un animal que obra por puro instinto; cuando preguntamos al zapatero por qué no es lo mismo el cuero que la lezna, nos dará una explicación vulgar del principio de contradicción: él lo tenía en la cabeza y *por eso* no confundía una cosa con otra. Lo mismo sucede con las otras clases del conocimiento. La Religión natural, en su estadio de conocimiento espontáneo, implica también el conocimiento de los primeros principios, es decir, un conocimiento vulgar de los principios metafísicos. Y sin este conocimiento, no es concebible el mismo conocimiento religioso, como cualquier otra clase de conocimiento. Por esto he insistido en que, absolutamente hablando, el conocimiento metafísico precede al conocimiento religioso, como a cualquier clase de conocimiento. Esto es lo que, a mi juicio, quieren decir los Escolásticos, como Santo Tomás, al afirmar que nuestro primer conocimiento es el conocimiento del ser y de sus primeros principios, y que, sin este conocimiento, no es dable ninguna otra clase de conocimiento en un ser intelectual. Evidentemente que no se pueden referir a un conocimiento científico y ni aun reflexivo de los primeros principios, sino a un conocimiento que es cierto de hechos, pero del que se puede dar razón apenas se interroga al interesado acerca de él.

En el orden del conocimiento científico sucede lo mismo. Claro que la religión puede desarrollarse ampliamente sin necesidad de un estudio científico de los principios de la metafísica. Estos pueden adquirirse ciertamente por el conocimiento vulgar, y a base de ellos se construye el edificio de la Religión. Así, por ejemplo, los Santos Padres desarrollaron ampliamente el contenido de la Religión Cristiana, sin preocuparse de construir previamente un sistema metafísico. Pero siempre que les fué necesario fundamentar racionalmente la Religión Cristiana, recurrieron a las explicaciones metafísicas como fundamento último y, en particular, cuando se trataba de probar la divinidad de Jesucristo y de la Iglesia, por medio de los milagros.

Que una religión positiva sea anterior a un determinado sistema metafísico, es enteramente natural, puesto que la religión positiva no es un estadio natural de la evolución o progreso del conocimiento humano, sino un elemento extraordinario introducido por Dios, independientemente del progreso natural. Y, por mi parte, tengo por cierto (aun cuando algunos escolásticos piensan lo contrario) que una religión positiva puede influir en la rectificación, a veces en puntos fundamentales, de la filosofía pura, dado que es relativamente imperfecta nuestra capacidad de conocimiento, aun en el orden natural.

El problema de la sucesión histórica entre los diversos sistemas metafísicos y las diversas religiones no reveladas, creo que no puede resolverse tan fácilmente. En realidad, la metafísica griega, por ejemplo, es algo bastante desconectado de la religión mitológica griega. Y, en cambio, es muy fácil observar que fué la metafísica griega como tal, la que culminó en una filosofía ética primero, y religiosa después, hasta el período intensamente religioso del Neoplatonismo.

b) *Orden Pedagógico.*

Tiene usted razón al notar que no siempre lo que es « pedagógicamente previo » significa solución de « fundamento a consecuencia ». Sin embargo, como Scheler admite, 1) que la Teología Natural no puede demostrar metafísicamente las primeras verdades sin algún *presupuesto* religioso (pág. 13 de su exposición), parece más natural que también pedagógicamente se enseñaran primero los presupuestos, y después las verdades cuya fundamentación es posterior a ellos.

2) Igualmente recomienda Scheler (en la pág. 26 de su exposición), como método *pedagógico*, el declarar primero al ateo los motivos religiosos, para luego darle los argumentos metafísicos. Aquí, pedagógicamente, da prioridad Scheler a la religión sobre la metafísica. En esto se fundaba mi extrañeza.

Para terminar, voy a resumir en una breve respuesta a Scheler, lo que juzgo acerca del problema fundamental: si la religión es previa a la metafísica, o si necesariamente la religión debe ser fundamentada sobre la metafísica.

Según Scheler (pág. 17 de su exposición):

« Antes de adoptar una actitud metafísica, el hombre posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo. Y la tiene necesariamente, quiera o no, súpalo o no ».

Respondo a esta afirmación de Scheler con la siguiente distinción, que juzgo absolutamente necesaria, si no se quiere caer en una religión simplemente ciega e irracional:

El hombre, ¿posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo, *con anterioridad al conocimiento de los primeros principios*? Esto me parece inadmisibile.

El hombre, ¿posee una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo, *con anterioridad a una actitud metafísica científicamente construida*? Es posible, pero entonces su actitud no tiene más que el valor de un conocimiento vulgar, aunque puede ser simplemente legítimo.

El hombre, ¿posee ya una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo con anterioridad a una actitud metafísica, que suponga *al menos el conocimiento vulgar de los principios y de las pruebas metafísicas de la Teología Natural*? En este caso hay que distinguir: si se trata de una hipótesis *vaga e indefinida* acerca del objeto religioso y del anhelo de salvación, que instintivamente poseemos, tal vez sea esto posible; pero si se trata de una hipótesis *clara (digna de un ser razonable, que no se guía por instintos ciegos e indefinidos)* sobre el camino de la salvación, entonces no es posible tal hipótesis anteriormente a alguna reflexión metafísica.

No sé si me habré expresado bien en el correr de esta extensa carta. No he negado simplemente la tesis de Scheler, de que existe un conocimiento inmediato de Dios y una actitud religiosa inmediata en el hombre, proveniente, sin

duda, de ese conocimiento inmediato, porque juzgo que Scheler tiene razón en ello. (Desde el punto de vista de la autoridad, sé que hay escolásticos que niegan simple y llanamente todo conocimiento inmediato de Dios. Otros, sin embargo, sostienen que es posible tal conocimiento inmediato. Como tal, es evidentemente anterior a los principios metafísicos racionales de la existencia de Dios que nos dan un conocimiento de él por inferencia). Pero juzgo que Scheler se ha excedido en el valor que atribuye al contenido de este conocimiento inmediato, y que es más conforme con la realidad admitir que *este conocimiento inmediato y previo a toda deducción metafísica, no nos da una idea clara de Dios, del objeto religioso, de la forma de acercarnos a él y del camino de nuestra salvación; y que, para obtener esta idea clara y precisa, no tenemos otro camino que el de los argumentos racionales de la Teología Natural, de lo que resulta que la religión necesita de los fundamentos de la metafísica racional (de la Teología Natural) para conocer con precisión su objeto, y para que el hombre pueda adoptar una actitud religiosa racional, libre de desviaciones supersticiosas, y conocer así claramente el camino de su salvación.*

Con el afecto de siempre, saluda a Vd. atte.

(Fdo.): ISMAEL QUILES, S. I.

EL PROBLEMA DE LA UBICACION

Por el R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D.

Profesor del Seminario Regional de Catamarca

La ubicación que constituye un predicamento especial (Ubi), pues sólo a ella me refiero, no podrá ser explicada satisfactoriamente por algo que diga necesaria relación al lugar o que resulte real o « denotativamente » del lugar.

Toda explicación que se sostenga en base tan resbaladiza e insegura no podrá menos, tarde o temprano, de conducirnos a consecuencias, si no ridículas, absurdas; tales como: la relatividad del movimiento y la negación de la realidad del mismo; la imposibilidad de las distancias y del movimiento en el vacío; la determinada forma geométrica que necesariamente ha de tener el universo y la imposibilidad de otros mundos que no estén en rigurosa contigüidad con el nuestro.

Los textos de Sto. Tomás que suelen aducirse en pro de estas sentencias hallarán cómoda interpretación si decimos que el Angélico se refiere exclusivamente al « estar en un lugar » y no al Ubi intrínseco que es el que nos interesa. Y cuando Aristóteles dice, que lo que se mueve por el movimiento local no cambia en sí, se ha de entender que no recibe en sí una entidad absoluta como en la alteración o en el aumento cuantitativo, sin que por eso quede excluído que reciba una entidad modal.

El R. P. Hoenen, S. J., dice lo siguiente:

« Ut verificetur « *corpus est ibi* » requiritur et sufficit 1.º ut corpus ipsum exsistat, 2.º ut locus existat, 3.º ut habeatur contactus inter locatum et locum;

tunc resultat praedicatio « est ibi » ut denominatio mere ab extrinseco nec requiritur ulla nova res »¹.

Examinemos detenidamente la 3.^a condición y veamos si no incluye en sí algo que el P. Hoenen no menciona. El contacto de dos cuerpos encierra una mutua relación de presencia. Esta relación, que supongo real, ya que la presencia también lo es, debe tener un fundamento real. Ese fundamento no es la sustancia, ni la cantidad, ni las cualidades propias de ambos cuerpos, ya que todas esas cosas pueden existir sin que se verifique ningún contacto y por lo tanto ninguna relación de presencia. Ni tampoco podría ser el movimiento local el que constituyera a aquellos cuerpos en contacto, ya que en la sentencia de Hoenen el movimiento carece de realidad, como veremos; y en cualquier otra sentencia sólo podría servir de fundamento considerado en su término intrínseco realmente distinto del movimiento y de la cosa movida, que viene a ser precisamente la sentencia de Suárez. Ese término intrínseco del movimiento, entidad modal realiter-modaliter distinta de la cosa movida, es lo que constituye el predicamento *Ubi*, único fundamento asignable para la relación de presencia.

El movimiento ha de tener un término real, porque es acción real; y toda acción debe tener un término, porque acción es esencialmente producción y dependencia, y no hay producción sin algo producido, ni dependencia sin algo que dependa. Y la acción es algo realmente distinto de la causa y del efecto, porque es la real dependencia del efecto con respecto a su causa, y tal dependencia no puede concebirse sino por una entidad realmente distinta del efecto y de la causa.

Y todo esto que parece tan claro y evidente lo niega el P. Hoenen, y para salvar la realidad del movimiento y de la ubicación, como deus-ex-machina nos presenta el acto existencial.

Separa el P. Hoenen el orden de la esencia del orden de la existencia y dice que el movimiento y la ubicación pertenecen a este último y que por lo tanto son reales aunque no constitu-

¹ Para que se verifique que el « cuerpo está allí » se requiere y basta: 1.º que el cuerpo mismo exista, 2.º que el lugar exista, 3.º que haya contacto entre el lugar y lo localizado; entonces resulta la predicación « está allí » como una denominación puramente extrínseca y no se requiere ninguna otra cosa ». *Cosmología*, p. 226.

van una forma intrínseca porque en el orden existencial no hay formas.

Esta separación milagrosa de ambos órdenes es para mí ininteligible. Tanto en la senteneia de la real distineición como en la de la identificación real de la eseneia y la existencia, ambas cosas son inseparables. A cada acto existencial ha de corresponder un sujeto real identificado con él o no, que para el easo da lo mismo; y el sujeto real o metafísico de la existencia es nece-sariamente una eseneia. Un acto existencial sin sujeto proporcionado es un acto subsistente y por añadidura un acto puro: es Dios.

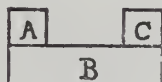
Si la ubicación y el movimiento según Hoenen, son actos existenciales reales, lo podrán ser únicamente de alguna eseneia real; luego el movimiento y la ubicación para ser reales tendrán que ser formas intrínsecas en el orden de la eseneia, realmente distintas del lugar y de la cosa movida o ubicada.

Algo nuevo y real y que sin embargo no se distinga realmente de aquello que antes carecía de esa nueva modalidad, es inconcebible en una sana metafísica; y por eso, si para explicar la novedad que encierra el movimiento y la ubicación, el P. Hoenen recurre al acto existencial, ese acto, sea lo que fuere, si es algo real será necesariamente algo realmente distinto de la cosa movida y del lugar. Si negamos esto último debemos negar la realidad del acto existencial o negar la novedad: lo que equivale a decir, que si antes del movimiento la cosa estaba quieta, durante el mismo, como no hay nada nuevo, estará como antes, es decir: quieta, lo que es absurdo.

Y así negamos la realidad del movimiento y de la ubicación y los convertimos en puros entes de razón sin fundamento alguno en la misma realidad.

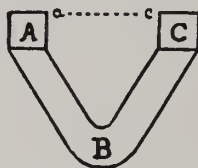
Aunque consecuente en su doctrina, el P. Hoenen no puede explicarnos la distancia sin variar el mismo concepto.

Sólo podrá haber distancia cuando hay contacto directo con un cuerpo intermedio: de modo que sólo la extensión real y de ninguna manera la posible, podrá constituir la.



«Distantiam inter A et C his esse realem patet; etiam (in secundo casu) in parte superiore, ubi no est corpus reale inter A et C; est enim longitudo corporis B, sive partis eius, sive ipsum corpus realis B. Est ordo realis inter haec corpora; nam A et C non tantum separantur per B sed etiam per id coniuntur, non quidem immediate sed mediate per duplicem contactum cum B »².

En los dos ejemplos que nos propone Hoenen no hay dificultad, pero, ¿qué decir si el caso se presenta de esta manera?

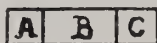


Aquí también la distancia será real porque hay verdadero contacto; pero no está ahí la dificultad, sino en saber cuál es la distancia entre A y C. Hoenen responderá que es el cuerpo B; pero el común de los mortales dirá que la línea recta a-c indica la verdadera distancia; cosa que nunca reconocerá Hoenen por ser a-c una línea imaginaria que sólo señala una extensión posible y no real.

De aquí deducimos que la distancia no puede tener su fundamento en el contacto con el cuerpo intermedio, sino que es independiente de él.

Pero Hoenen así propone y refuta nuestra argumentación:

«Conantur tamen possibilitatem illius distantiae demonstrare. Si existerent tria tantum corpora tali modo posita et B destrueretur, quin aliud quid mutaretur,



distantia inter A et C eadem maneret, determinata ergo et realis. Et ita quidem ut, si B de novo produceretur et ad dexteram partem corporis A eodem modo collocaretur, resultaret iterum contactus cum C. Sed iterum dicendum est, hacc

² «Claro está que la distancia entre A y C es aquí real; también (en el 2.º caso) en la parte superior donde no hay cuerpo real entre A y C; pues es la longitud del cuerpo B, ya sea el mismo cuerpo real B o parte del mismo. Hay un orden real entre estos cuerpos; pues A y C no sólo están separados por B sino que también por él están unidos, no inmediatamente por cierto, sino mediante el doble contacto con B». *Cosmología*, p. 77.

constructio est infirma. Nam perperam dicitur: si B destruitur et nihil aliud mutatur; metaphysica necessitate duae aliae mutationes implicantur, duplex scilicet contactus realis inter B et A et B et C desinit esse... Si quis igitur interrogat: « quo iure dubitares ambo extrema iam tantum distare quantum erat latitudo medii? » respondetur: hoc iure quia destruuntur illa realia (corpus et duplex contactus) ex quibus solis habebatur illa distantia realis »³.

Según el P. Hoenen, a la destrucción del cuerpo B se siguen con metafísica necesidad otros dos cambios reales, a saber: el contacto de este cuerpo deja de ser en A y en C.

Pero nosotros también responderemos con Suárez que ese doble contacto, fuera de la relación de presencia, nada significa y esa relación de presencia, como toda relación, deja de ser por la simple destrucción del término o de su fundamento sin que implique ningún otro cambio real en el sujeto; y así una pared blanca dejará de ser semejante a otra según el color, por el simple hecho de que ésta se pinte de negro sin que se verifique el más mínimo cambio en la pared primera.

Y aquí en nuestro caso cesará la relación de presencia de A y C con respecto a B por el simple cambio de ubicación de este último, sin que A y C perciban el más mínimo cambio real.

Los cuerpos A y C seguirán conservando sus anteriores ubicaciones y por consiguiente el único y verdadero fundamento de la distancia. Luego seguirán en la misma relación de distancia. Luego nada tiene que ver con ésta el contacto con el cuerpo intermedio B y sólo ha cesado la relación de presencia con éste por el simple hecho de su destrucción.

Según nuestro adversario, la posibilidad de interponer un cuerpo entre A y C, destruido B, es producto de nuestra imaginación y no del entendimiento; luego concluye: esa posibilidad no es real; luego no hay distancia.

³ « Intentan sin embargo demostrar la posibilidad de esa distancia. Si existiesen tan sólo tres cuerpos colocados de esta manera A B C, y B fuera destruido sin hacerse otra modificación, permanecería entre A y C la misma distancia, determinada y por lo tanto real. De modo que si B fuera de nuevo producido y colocado a la derecha del cuerpo A, se establecería otra vez el contacto con C ».

« Pero nuevamente hay que decir, que este argumento es defectuoso. Pues en vano se afirma: si B se destruye y no se hace otra modificación, metafísicamente se seguirán otras dos modificaciones, es decir: habrá cesado el doble contacto real entre A y B y B y C... Si alguien pregunta: ¿por qué razón se duda de que ambos extremos sigan distando entre sí como antes?, se contestará: porque se ha destruido aquello real (el cuerpo y el doble contacto) que era el único fundamento de esa distancia real ». *Cosmología*, págs. 83-84.

A esto respondo, que aquella posibilidad es realísima por aquello que « de esse ad posse valet illatio ». Ahora bien: cuando el cuerpo B estaba entre A y C ocupaba sin duda una parte determinadísima del espacio, que para nosotros es aquella que colinda con las partes también determinadas del espacio que ocupan respectivamente los cuerpos A y C. Para nosotros digo, porque para Dios conservaría la misma determinación aunque prescindiera de A y C, ya que Dios no necesita puntos de comparación para orientarse.

Antes de que un cuerpo ocupe una parte del espacio debe presuponerse que aquello está libre de cualquier otro cuerpo y que por lo tanto no hay repugnancia en que allí se lo coloque. Esta posibilidad precede lógicamente a la misma colocación del cuerpo en el espacio.

Ahora bien, en el proceso inverso: si un cuerpo ocupa de hecho una parte del espacio y el cuerpo se aniquila, quedará sólo la posibilidad de que otro cuerpo de iguales dimensiones, o el mismo reproducido, vuelva a ocupar aquella parte que suponemos vacía.

Esto, pese a todas las reclamaciones del P. Hoenen, no es producto de la fantasía, sino del más puro entendimiento.

Y volviendo a nuestro caso: como los cuerpos A y C, contra lo que supone el P. Hoenen, permanecieron inmutables con su antigua ubicación y B ha sido destruído, A y C seguirán en la misma relación de distancia, aunque entre ambos no quede sino la realísima posibilidad de que B vuelva a recobrar su antigua ubicación.

El P. Hoenen en su presunta refutación de la doctrina de Suárez cita las palabras con que el Doctor Eximio describe el « modus ubicationis »:

« ...ille modus est: « quid absolutum quamvis a nobis non possit satis explicari nisi per modum fundamenti aliquarum relationum distantiae vel propinquitatis et ideo dicatur esse relativum secundum dici et probabile est includere relationem transcendentalem ad tale spatium, nam transcendentalis habitudo non semper postulat positivum terminum realem ». (Disp. Met., D. LI., S. 1, n. 13) ⁴.

⁴ « Aquel modo es: « algo absoluto aunque no puede ser explicado sino a manera de fundamento de algunas relaciones de distancia y de proximidad y por lo tanto se dice que es relativo « secundum dici » y es probable que incluya relación trascendental al tal espacio, pues la relación trascendental no siempre exige un término real positivo ».

He aquí las palabras que han sido piedra de tropiezo no sólo para el P. Hoenen, sino también para los otros autores. Suárez tiene el raro privilegio de saber siempre lo que dice y expresar claramente lo que quiere decir, de modo que difícilmente se presta para falsas interpretaciones. El P. Hoenen añade: «*respectus transcendentalis realis ad non-ens, ad nihil, repugnare videtur*»⁵ y tiene mucha razón, pero nada de eso ha dicho Suárez, sino más bien todo lo contrario: «*et ideo dicatur esse relativum secundum dici*». Ahora bien, la relación *secundum dici* en la doctrina de Suárez ni siquiera es relación; pero veamos cómo él mismo la describe:

«*Et e converso relatio sec. dici non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacumque reali re, cuius esse sit absolutum, et a nobis non nisi per modum habitudinis seu relationis relativae explicatur. Sic enim divinam omnipotentiam dicimus esse relativam secundum dici, non propter relationem rationis quam in illa fingamus, sed quia illam non concipimus, nec explicamus, nisi cum concomitantia alterius, ad quod est potentia, et per modum habentis habitudinem ad illud*»... «*in quo modo concipiendi non attribuitur ipsi obiecto cognito habitudo ulla nec realis, nec rationis, sed solum ex parte concipientis fit conceptus per quandam imitationem et analogiam ad conceptus rerum respectivarum*». (Disp. Met., D. XLVII. S. III., n. 8)⁶.

No es posible admitir que teólogo tan insigne se haya contradecido en una misma oración, aunque tengo que observar aquí que el P. Hoenen al transcribir el texto de Suárez ha omitido un signo de puntuación muy significativo, a saber: después de las palabras «*secundum dici*» en el texto que tengo ante mí (edición de París, tip. Bonnet, corregida por Carlos Berton) hay punto y sigue luego: «*Et probabile etiam*» est, etc. (En la transcripción del P. Hoenen se omite esa palabra. Cosm., pág. 82). Además no se ha tomado en cuenta que en ese lugar

⁵ «Una relación trascendental real al no-ser, a la nada, parece ser un absurdo».

⁶ «Y por el contrario la relación «*secundum dici*» no se limita a la relación de razón, sino que se dice de cualquier cosa real, cuyo ser es absoluto y no puede ser explicado sino a manera de relación. Así, pues, decimos que la omnipotencia divina es relativa «*secundum dici*», no por la relación de razón que finjamos en ella, sino porque no la concebimos, ni explicamos, a no ser por la concomitancia de aquello para lo cual es potencia, y a manera del que tiene relación a eso mismo... en este modo de concebir no se atribuye al mismo objeto conocido *relación alguna, ni real ni de razón, sino solamente de parte del que lo concibe*; el concepto se forma por cierta imitación y analogía de los conceptos de las cosas relativas».

Suárez no ha entrado aún de lleno a probar cada una de las parte de su tesis, sino que expone someramente una cuarta sentencia que él aprueba así en globo, sin entrar a discutir la veracidad de todos los elementos y de todos los matices con que se presenta. Eso lo hace inmediatamente en el número siguiente (l. c. n. 14) cuando dice: « Dico ergo primo... ».

Por lo tanto aquello de la relación trascendental al espacio es un elemento que no entra en la genuina sentencia de Suárez, como lo denota el punto que omitió el P. Hoenen en la cita y la palabra « *etiam* » que también se omitió, aunque no es de suponer que haya sido de intento. Para Suárez el « *modus locationis* » es únicamente « *relativum secundum dici* »; lo que debe entenderse conforme lo explica el mismo doctor en los textos antes citados. Y que eso es así y no puede ser de otra manera, lo prueban con toda claridad y evidencia los textos que van a continuación:

« ...fatemur enim, spatium hoc, prout a corporibus condistinguitur, non esse aliquid creatum, quia non est aliquid reale, sed potius vacuitas quaedam; hoc tamen non obstat quominus corpus possit habere realem modum existendi, et occupandi tale spatium, *quia ille modus non consistit in aliqua relatione reali ad ipsum spatium*, aut in unione vel contactu, ratione cuius spatium dicatur recipere aut continere corpus ibi existens: *nam haec omnia requirunt realitatem in altero extremo*. (Disp. Met., D. I., S. II, n. 23) ⁷.

Un poco más adelante continúa el Doctor Eximio (l. c. S. IV, n. 23): « ...spatium vero imaginarium, vel ad omne Ubi necessarium est, vel ad nullum, quia in re ipsa vere non est necessarium, cum in re nihil sit; *secundum modum autem concipiendi nostrum, neque Ubi corporeum, neque Ubi spirituale explicari a nobis potest nisi per quamdam habitudinem ad spatium imaginarium* » ⁸.

⁷ « Confesamos pues, que este espacio, en cuanto se distingue de los cuerpos, no es algo creado, porque no es algo real, sino más bien cierta vacuidad; esto no obstante puede el cuerpo tener un modo real de existir y de ocupar tal espacio, *porque ese modo no consiste en alguna relación real al mismo espacio*, o en la unión o contacto, por cuya razón se diga que el espacio recibe o contiene el cuerpo allí existente; *pues todo esto exige que el otro extremo sea real* ».

⁸ « Pero el espacio imaginario, o es necesario para todo « Ubi » o para ninguno, porque en realidad no es necesario ya que en sí no es nada; *pero según nuestro modo de concebir, ni el Ubi corpóreo, ni el Ubi espiritual, pueden explicarse sino por cierta relación al espacio imaginario* ».

Y esto mismo repite en muchos otros lugares. (Cfr. l. c. S. IV, n. 35; D. XXX, S. VII, n. 37; De Angelis, L. IV, C. VIII, n. 12).

Continúa el P. Hoenen:

« Adde quod hoc spatium, non-ens, supponitur habere partes determinatas tales ut unum « ubi » respiciat unam partem aliud aliam determinatam, id quod iterum videtur repugnare. Origo huius sententiae videtur esse illa clara imaginatio, quam supra descripsimus »⁹.

De modo que para el P. Hoenen en el espacio no hay nada determinado porque es non-ens y todo el que afirma lo contrario es una pobre víctima de la imaginación.

El P. Hoenen no concibe o no puede imaginarse que una cosa esté en el espacio sin que ese « estar en » signifique contacto real con algo real, de modo que si falta ese « algo », el « estar en » se reduce a fantasías.

Sin embargo el « estar en » puede significar estar allí donde actualmente no hay otro cuerpo y en ese sentido debemos admitirlo todos. Ahora bien, si un cuerpo está en el espacio en ese sentido, estará en *una parte del espacio* y la razón es muy sencilla: porque no puede estar en todo el espacio que es infinito; lo que dicho con otras palabras significa: existe la posibilidad de que ese cuerpo fuera mayor de lo que es; esa posibilidad se extiende hasta lo infinito; como el cuerpo no puede ser infinito, tendrá límites. Fuera de esos límites no queda sino la posibilidad de la extensión que no es otra cosa que el espacio imaginario; dentro de los límites está el espacio real, que es una parte del espacio imaginario.

Luego el cuerpo ocupa *una parte* del espacio imaginario.

Pero si el cuerpo ocupa una parte, será una parte *determinada* del espacio. Una cosa es que nosotros no podamos determinar esa parte por no tener punto de comparación o de orientación en ese espacio donde no hay más que un solo cuerpo, y otra muy distinta es que en realidad no sea una parte determinada por lo menos a los ojos de Dios.

⁹ « Hay que añadir, que se supone que este espacio-nada tiene partes de tal manera determinadas, que una ubicación dice orden a una parte, otra a otra determinada, lo que nuevamente parece inadmisibile. El origen de esta sentencia parecer ser aquella clara imaginación que describimos más arriba ».

Hagamos esta consideración: si Dios hubiese creado un mundo nuevo exactamente igual al nuestro y contiguo al mismo, hubiese podido colocarlo exactamente aquí donde actualmente está nuestro mundo, y al revés, hacer que nuestro mundo ocupase el lugar del otro.

En ese caso diríamos nosotros que nuestro mundo en esa hipótesis tendría una ubicación distinta de la actual.

El P. Hoenen responderá que en ambas hipótesis, si el contacto se verifica en la misma parte, la ubicación será exactamente la misma.

Digamos para terminar que así como las cosas de hecho llenan con su extensión una parte determinada de aquello que llamamos espacio, pudieran sin embargo tener sucesivamente infinitas otras ubicaciones que corresponderían a otras tantas partes determinadas del espacio imaginario.

Y pasemos ya a considerar el último reparo que hace el P. Hoenen a la sentencia de Suárez:

«Sed adest tertius defectus intelligibilitatis, isque gravior etiam. Illi modi reales, ut fundamentum (et terminus) relationum, sunt realitates modales absolutae, corporibus intrinsecas. Debent igitur habere «munus absolutum», absolutum quid causare in corporibus quibus inhaerent. Hoc autem non tantum non indicatur sed reapse omnino deficit. Et hic defectus tollit omnem intelligibilitatem hisce modis; videntur revera esse non entia»¹⁰.

Responderé brevemente: el «munus absolutum» que desempeña el «modus ubicationis» no es otro que dar a un cuerpo la última determinación para estar aquí más bien que allí, cosa que aunque en sí es absoluta, no podemos expresar sino con términos relativos. Los cuerpos de por sí son indiferentes para estar aquí o allí. Pero es así que el estar aquí o allí es algo real y distinto de la cosa misma y del lugar. Luego el Ubi no es otra cosa que aquella realidad o entidad real por la cual la substancia queda determinada a estar aquí en vez de allí. Mi respuesta es lógica; en Metafísica si se pregunta en qué consiste tal o cual

¹⁰ «Pero hay un tercer defecto, y también el mayor, que hace ininteligible esta sentencia. Aquellos modos reales, como fundamento (y término) de las relaciones, son realidades modales absolutas, intrínsecas a los cuerpos. Por lo tanto deben desempeñar un oficio absoluto, y producir algo absoluto en los cuerpos a que están inherentes. Esto precisamente no sólo deja de señalarse sino que falta por completo. Y este defecto quita toda comprensión a estos modos: en realidad parecen ser «no-entes».

predicamento, no se puede responder, en muchos casos, sino indicando el efecto formal del mismo.

Concluye el P. Hoenen su crítica diciendo que la sentencia de tipo suareziano a primera vista es clarísima para la imaginación, pero que sucumbe ante un examen prolijo. Si mi caro adversario toma imaginación por sentido común, quedamos de acuerdo. Cómo sucumbe la sentencia de Suárez ante el prolijo examen del P. Hoenen lo acabamos de ver en el presente artículo; y en lo que se refiere a su propia sentencia, debo decir, que aun cuando nada satisface a la imaginación, mucho menos satisface al puro entendimiento, ya que su acto existencial, por no encerrar ninguna determinación «in linea essentiae», deja intacta toda la dificultad sin resolver absolutamente nada.

Día de San Anselmo de 1944.

PERIODICIDAD EN EL PROCESO DE LA EVOLUCION HISTORICA DEL ARTE ¹

Por el Ing. ESTANISLAO ODYNIEC. — San Miguel

En el número primero de CIENCIA Y FE hemos esbozado los principios esenciales que parecen regir el proceso de la evolución histórica del arte.

Combinando dichos principios con la documentación material, nos atrevemos a trazar a grandes rasgos un cuadro sintético de este proceso.

Hemos señalado en él la repetición periódica de ciertos fenómenos en sucesión constante, lo que sugiere la idea del carácter cíclico del proceso.

Se trataría, pues, en este caso, de definir las condiciones que determinen el desarrollo de los ciclos evolutivos. La idea de los ciclos en la historia no es nueva; eso de que «*la historia se repite*», es uno de los tantos lugares comunes. Sin embargo, la interpretación que proponemos para la explicación del fenómeno, difiere algo de lo que hasta hoy se ha dicho a este respecto.

La evolución histórica del arte se presenta bajo dos aspectos: 1.º de la forma interpretativa, y 2.º del contenido ideológico de ésta.

De lo que sabemos acerca de la historia del arte de los últimos seis milenios, podemos deducir que la evolución de la pri-

¹ Véase la primera parte de este trabajo en CIENCIA Y FE, 1 (1944) 65-91.

mera tiene un ritmo mucho más lento que la del segundo, y no sería aventurado admitir que el tiempo que necesita para completar el cielo la primera es doble del que precisa para lo mismo la segunda.

Pasando de lo general a lo particular, advertimos que, en cuanto a los cambios de la forma interpretativa, en la historia del arte el cielo completo estaría determinado por el proceso del desenvolvimiento rítmico-métrico, iniciándose en la *monometría* (en la música: *monofonía*), siguiendo luego por *polimetría* (*polifonía*), cerrándose en *simetría* (*armonía*), con dos intervalos *amétricos*, intercalados entre estos períodos.

Pero en cuanto al contenido de la forma interpretativa, o sea, al carácter de la inspiración en la intuición artística (espiritual o carnal), se dividirá el mismo cielo en cuatro períodos, dos de los cuales serían repetidos alternativamente, a saber: 1er. período: *espiritual*; 2.º período: *realista*; 3er. período: *espiritual*, y, en fin, 4.º período: *realista*.

* * *

Es muy fácil representarnos gráficamente el curso general del proceso histórico en su evolución cíclica, compuesta de los períodos indicados. Pero, para hacerlo, debemos antes determinar la naturaleza de las energías humanas que lo activan.

Estas energías sólo pueden ser pasionales, porque no son otras las energías que ponen en movimiento a toda la actividad humana. La energía pasional puede inspirarse en las fuentes espirituales, y entonces se manifestará dentro de la vida en el culto de lo «*inútil*», pero puede igualmente brotar de las entrañas «*carnales*» del alma humana, exteriorizándose en tal caso en la materialización de la vida y en la valoración desmedida de lo «*útil*». Sintetizando: llamaremos *espiritual* a la primera forma de la energía pasional, y *carnal* a la segunda.

Las dos son recíprocamente opuestas y si señaláramos a una de ellas con el signo *positivo*, la otra forzosamente tendría que recibir el *negativo*.

De lo que ya hemos adelantado sobre la función de la energía espiritual en la comunidad humana, podemos deducir que es una energía de carácter positivo. Su efecto es *unitivo* y, si tomamos el espíritu como el centro de gravitación de la vida humana, su fuerza será *centrípeta*.

La energía carnal, siendo directamente opuesta a la primera, será lógicamente en un todo contraria a ella, o sea negativa, disgregante y centrífuga.

Descomponiendo de este modo las energías pasionales que promueven el progreso humano en estas sus dos fuerzas elementales, podemos representarnos gráficamente el curso del proceso de la evolución histórica del arte como una *elipse*, en cuyo centro de gravitación colocaremos la fuerza de atracción del espíritu.

El progreso material humano se debe a la acción motriz de las fuerzas carnales del hombre, que lo empujan a buscar los medios para hacer efectivas las potencias que guarda la materia, y aprovecharse de ellas.

Si el hombre hubiera sido sólo un animal racional, el progreso material de la humanidad, movido por una sola fuerza, —la carnal— habría podido ser representado gráficamente por una línea recta.

Pero, como el hombre también está dotado del *espíritu* y, por ello, elevado a la categoría de un animal racional y *pasional*, obran sobre sus pasiones también las influencias espirituales, que las transforman en pasiones espirituales, las cuales lo mantienen atado a un centro fijo, que es el espíritu.

En tales condiciones, el efecto de estas segundas fuerzas se manifestará en el hecho de que la marcha del progreso humano se verificará, no siguiendo una línea recta, sino describiendo una curva en el movimiento giratorio alrededor de un punto fijo.

Esta curva tomará la forma de una *elipse*, debido a la circunstancia de que las fuerzas pasionales que obran sobre la humanidad no son constantes, sino variables; porque, justamente, es esta variabilidad la que produce la alternancia de los períodos espiritualistas y materialistas que se advierten en el proceso de la evolución histórica del arte.

Fijémosnos en la figura de esa línea. Dividiéndola en cuatro secciones, notaremos que un par de secciones opuestas se hallaría ubicado más cerca del centro, y otro par más lejos del mismo. Las secciones del primer par representarían, por lo tanto, en el gráfico, los períodos espiritualistas del proceso de la evolución del arte, y los otros dos, alternándose con ellos, corresponderían, respectivamente, a los dos períodos materialistas.

Sentados estos antecedentes, podemos imaginarnos el desarrollo del proceso estudiado en la forma siguiente: impulsado por las fuerzas carnales se inicia la marcha del progreso de la civilización humana alejándose de los centros espirituales del hombre, respondiendo así a las exigencias utilitarias de la naturaleza humana de éste; pero cuanto más fuera alejándose de estos centros, con tanto mayor potencia empezaría a sentir el hombre la reacción de su naturaleza divina, creciendo progresivamente el vigor de sus fuerzas espirituales, bajo cuya acción, vencido el empuje de las fuerzas carnales, no tardaría en producirse el cambio del rumbo y, entonces, el progreso de la civilización, describiendo una amplia curva, tomará la dirección contraria a la anterior, esta vez acercándose a los centros espirituales.

Al llegar el proceso evolutivo al punto máximo de la tensión espiritual, volverá a repetirse en el hombre el fenómeno del vuelco de las fuerzas pasionales, pero en el sentido inverso, acentuándose nuevamente el ascendiente de las fuerzas carnales, que conducirán el progreso de la civilización en la dirección opuesta, alejándola de los centros espirituales. Y luego, al ser alcanzado el punto crítico del materialismo, otra vez influirá en un nuevo cambio de rumbo la acción creciente de las fuerzas espirituales, tendientes a acercar el progreso hacia el centro espiritual de gravitación.

Y con esto quedará completado el ciclo evolutivo, cerrada la elipse de su representación gráfica, cuya figura señalaría la marcha del progreso de la civilización y, por consiguiente, el proceso de la evolución del arte, como resultante de la acción combinada de las dos mencionadas fuerzas contrarias.

* * *

No parece imposible dar a las dimensiones de la figura los valores numéricos. Intentaremos encontrarlos.

La época del Imperio Romano responde, indudablemente, a lo que llamamos en nuestra exposición el período «*realista*». Iniciado con la expansión del helenismo, gracias a las conquistas de Alejandro Magno, abarcaba toda el área del mundo civilizado de entonces, sometiéndolo a la dominación de las ideas del materialismo «*helenístico*», y significando, por otro lado, la terminación del período «*espiritualista*» en el arte de toda la

Antigüedad, período que, a justo título, puede llamarse la *Edad Media pagana*.

Igual época de *realismo*, posterior a la helenístico-romana, corresponde a ésta en que vivimos; y en lo que se refiere a las otras épocas iguales, pero anteriores a la romana, no tenemos datos tan abundantes y ciertos; sin embargo, de lo que sabemos, no será equivocado deducir lo siguiente: la crisis realista más próxima a nosotros se advierte con toda evidencia hacia el año 2000 a. de J. C. (2300-1800) en el arte de Egipto (IX.^a hasta XIII.^a dinastías); en el de Babilonia y en el egeo-cretense; otra más antigua todavía, aunque no tan evidente, hacia el año 4000 a. de J. C. en Egipto (II.^a civilización neolítica), y en Elam (Mesopotamia - II.^a civilización de Susa); y, en fin, una crisis del mismo carácter, se nota en el arte de las cavernas, del período magdaleniano del paleolítico superior y más especialmente en las pinturas rupestres del mismo período, y que se remontan a 10.000 años a. de J. C. (fecha muy hipotética, como todas las que señalan las etapas de la prehistoria).

Al arte magdaleniano, patentemente realista y de una técnica asombrosa, sucedió el arte neolítico, tosco y primitivo, pero que lleva indudables signos de la inspiración espiritualista, que con mayor claridad resalta en la arquitectura megalítica.

Sería poco fundado creer que este período «espiritualista» durase ininterrumpidamente hasta la crisis grecorromana. Ya hemos indicado la aparición de dos períodos «realistas», a intervalos de dos mil años, y no sería aventurado suponer que entre 400 años a. de J. C. (la crisis realista egipcia y elamítica) y 10.000 a. de J. C. (la crisis realista magdaléniana) se hubiesen producido, a lo largo de 6000 años, varias otras crisis de igual naturaleza.

Pasando ahora a las formas interpretativas, no es difícil comprobar que el arte anterior al año 2000 a. de J. C. era *polimétrico* y *simétrico*, con tendencia bien marcada al *verticalismo* (las pirámides); podemos, pues, considerarlo como las últimas fases del ciclo anterior. Luego viene el arte *amétrico*, de la IX.^a a XIII.^a dinastía en Egipto, y el arte de similar característica en Babilonia y Creta, correspondiente al período realista; y con la XVIII dinastía en Egipto y el arte arcaico en Grecia, se inicia el nuevo ciclo con *monometría*, que se prolonga hasta la alta

Edad Media, pasando luego por la *polimetría* de la baja Edad Media y desembocando en la *simetría* de los tiempos modernos desde el Barroco.

Con estos datos a la vista y con todas las reservas del caso, nos parece posible admitir *cuatro mil años* como duración de un ciclo entero y, entonces, tomando como base del cálculo la fecha de la terminación del primer período «*realista*» conocido (las pinturas rupestres de las cavernas), llegamos a la conclusión de que la crisis que actualmente atraviesa el mundo señalaría el término del tercer ciclo, y se contaría como la sexta de las crisis que periódicamente y a intervalos de dos mil años sacuden a la humanidad.

* * *

Como ya hemos mencionado, el ciclo completo de 4000 años comprendería dos períodos dobles e iguales y, por consiguiente, cada uno de estos períodos dobles tendría una duración de 2000 años.

Nuestra era cristiana abarca un período casi de 2000 años (exactamente 1944); corresponde, pues, a uno de estos períodos dobles. En ella puede señalarse como período simple «*espiritual*» el intervalo comprendido entre los años 500 y 1500, o sea, aproximadamente, desde la invasión de los bárbaros hasta el Renacimiento, en total, *mil años*.

El otro período doble del mismo ciclo, o sea, el período simple pagano, que va desde el nacimiento de Jesucristo hacia atrás, en sus 2000 años de duración también comprendería el período «*espiritual*», colocado entre dos períodos «*realistas*», el primero de los cuales terminaría hacia el año 500 a. de J. C. (época de Pericles en Grecia). Sumando y restando convenientemente, obtenemos otros mil años, que expresarían la duración del período «*espiritual*» pagano.

En lo que se refiere a los dos períodos de «*realismo*», quedan por cuenta de ellos mil años en cada uno de los períodos dobles; de manera que cada uno de los cuatro períodos del ciclo completo tendría una duración igual a mil años.

* * *

En el cálculo sumario que hemos hecho, la exactitud de las cifras y fechas se presta a la crítica fácil. No insistimos en ellas, ni intentamos defenderlas, porque su valor para nuestros

fin es muy relativo, y nos servimos de ellas sólo para una orientación general.

Por este motivo sería imposible, al par que absurdo, determinar fechas, ni años aun aproximadamente, del comienzo y término de cada uno de los cuatro períodos cíclicos.

Con la mayor evidencia lo explica y justifica el carácter mismo del proceso de la evolución histórica del arte.

Al analizar el funcionamiento del mecanismo de la creación artística, hemos insistido reiteradamente en su doble efecto como fenómeno personal a la vez que social, y hemos sentado la tesis de que en la creación artística se expresan por el conducto de la intuición creadora del artista y por medio de su habilidad interpretativa, la inquietud espiritual o ansias carnales de la intuición perceptiva de la masa popular. Los cambios en la actitud espiritual y en el estado pasional de la masa influyen decididamente en los procesos de creación de los artistas y se reflejan fielmente en sus obras.

Por lo cual, las obras de arte y, en general, la producción artística de la humanidad pueden ser consideradas como signos materiales, en los que se expresan los síntomas de un proceso colectivo muy profundo, que se desarrolla en las almas de los componentes de las colectividades humanas.

Nos hallamos, pues, en presencia de una revelación sorprendente, que nos deja perplejos, y que da por tierra con el concepto que señala como objeto de investigación de la historia del arte sólo a la *creación y producción artística*, no atribuyendo absolutamente ningún interés a la manifestación opuesta y complementaria del alma humana: la de la *percepción artística*.

Y es justamente esta última el órgano de la sensibilidad colectiva conectado con la maquinaria del arte, por medio del cual se exteriorizan los accidentes de un hondo proceso pasional, que se desarrolla en el sentir de la masa popular, cuyos cambios quedan determinados por los sucesivos pasos de ésta, del estado de espiritualización al estado de materialización y viceversa, en alternancia continua.

Analizando este proceso a través de la correspondiente documentación material, llegamos a la conclusión de que no descubrimos en él la existencia de un encaadenamiento de hechos bien definidos y deslindados, que se suceden con un pragmatismo

lógico y perfecto, apareciendo en la superficie de la vida en las fechas exactamente establecidas, y enlazados unos con otros como los eslabones de una cadena.

El proceso global se parecería más bien a una soga, que se forma de un sinnúmero de fibras retorcidas y se presenta perfecta y fuertemente unida, aunque sea difícil discriminar sus componentes. Así también en el proceso global cuyos síntomas y fases consecutivas se revelan en la evolución del arte, los procesos primarios corren paralelamente, comienzan unos cuando otros duran todavía y, al terminarse éstos, los primeros siguen su curso. Observamos, pues, que la división del ciclo en los períodos métricos sólo puede admitirse, con carácter *convencional*, porque cada uno de estos períodos, en su fase inicial y final, se mezcla con los períodos vecinos, y lo mismo sucede con cada uno de los cuatro períodos « *pasionales* ».

Sin embargo, encontramos aquí la confirmación de lo que hemos manifestado al principio de esta disertación, y es que la valuación proporcional de lo *útil* y lo *inútil*, constituye el eje alrededor del cual gira toda la historia del arte. Los cuatro períodos « *pasionales* » representan una u otra de estas valoraciones, expresadas en los procesos de « *espiritualización* » o « *materia-lización* » de las masas humanas.

Y no son otros, sino estos dos procesos, los que se revelan a través de los milenios como dos corrientes pasionales continuas y permanentes en el subsuelo de la historia del arte y en el subconsciente de las masas humanas.

* * *

La psicología moderna no reconoce en el carácter del hombre rasgos *absolutos*, sino simplemente *dominantes*. Por extensión, la misma norma se aplica a la psicología de las masas humanas, y por consiguiente, refiriéndonos a los señalados períodos « *pasionales* », sólo podríamos invocar el *grado de predominancia* en ellos de este o de otro agente propulsor —espiritual o carnal— y así caracterizarlos.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, representaremos gráficamente la curva de los dos procesos simultáneos por medio de dos líneas gemelas, cada una de las cuales será en parte gruesa y en parte delgada, correspondiendo la parte gruesa de una a la delgada de la otra y viceversa.

Hecho el gráfico de esta manera, le daremos la siguiente interpretación: como ya convenimos, el curso del proceso de la evolución del arte lo representaría una elipse. Su centro, en cuanto a la distribución de las fuerzas que actúan en el proceso, constituiría el centro de atracción espiritual. El proceso evolutivo, representado por la elipse, marca en dos puntos su apogeo y en otros dos su perigeo. El proceso se encuentra en apogeo en el punto más distante del centro, cuando baja al mínimo la fuerza de atracción espiritual, y en consecuencia la línea de la elipse que representa la espiritualidad aparece en el gráfico en su máxima delgadez, y la carnal en su máximo grosor. Sucede lo contrario en el perigeo del proceso; acercándose a este punto crítico, el más próximo al centro de atracción, irá engrosando la línea espiritual y adelgazando la carnal, llegando en el punto señalado a su máximo grosor la primera y a su máxima delgadez la segunda.

Como se ve, el desarrollo simultáneo de los dos procesos, hace absolutamente imposible discernir el principio y el fin de cada periodo estudiado; lo único que se puede precisar con cierta exactitud es la fase central de cada uno de los periodos consecutivos y, para lograrlo, bastaría indicar la de cualquiera de ellos, ya que todos se encuentran en una correlación fija.

Y aquí viene en nuestra ayuda un hecho que puede considerarse como la intervención directa de la Providencia en los asuntos terrenales. Nos referimos al Nacimiento de Jesucristo. Lógico sería suponer que la venida del Salvador a este mundo de corrupción debiese coincidir con el momento de mayor relajación de la sociabilidad humana, y no con el de su más alta tensión espiritual.

De acuerdo con este criterio, la fecha del Nacimiento del Señor marcaría el punto culminante de la crisis grecorromana, lo que parecería cierto, porque de ahí sale la reacción espiritual cristiana, cuyo periodo entra en el perigeo hacia el año 1000. Y también hacia la misma fecha, con la primera cruzada, empezaría a esbozarse la contra reacción materialista que, desde el año 1500, se manifestará francamente predominante, llegando a su momento crítico en el año 2000, del que nos separan sólo 56 años.

Varios indicios concurren a afirmarnos en la creencia de

que verdaderamente nos acercamos al final de un ciclo y al comienzo de otro nuevo.

Por de pronto advertimos en el arte los síntomas que presagian la vuelta a la *monometría*. En arquitectura se nota esta tendencia en varios edificios monumentales construídos en Europa después de la guerra del 14. En la pintura, la vuelta al primitivismo es patente, y lo mismo en la escultura.

Y, además, es bien visible que el problema de la cuarta dimensión (la del tiempo) preocupa profundamente a los artistas modernos.

En la música de vanguardia, los mismos síntomas se manifiestan con mucha frecuencia, y ante todo la tendencia de abandonar el compás y pasar al ritmo libre, tan característico para la *monotonía*. Con mayor relieve se reproduce el mismo fenómeno en la danza, que, del ballet del siglo XVIII, retorna a los sencillos modelos de la antigüedad clásica.

Al mismo tiempo aparecen los signos que hacen creer que no tardará en producirse la fusión entre las artes, que desde hace tanto tiempo se hallan disgregadas. Es innegable el acercamiento entre las artes plásticas modernas, y muy significativo el que se manifiesta entre la música y la danza (gimnasia rítmica de Jacques Dalcroze, la danza clásica de Isadora Duncan, etc.), así como también la poesía y la música (el moderno estilo de recitación).

Tampoco faltan en los últimos tiempos señales que pronostican la popularización del arte, popularización que con gran ingenio y derroche de fantasía trataban de realizar los organizadores de las grandes concentraciones cívicas nazistas, fascistas y comunistas, en sus respectivos países.

Y en lo que se refiere al período espiritual, hacia el cual se encaminará decididamente la humanidad en un futuro próximo, vislumbramos su advenimiento aunque todavía lejano, en la vuelta de las artes plásticas a la técnica de composición artística, propia del simbolismo de los grandes estilos de las épocas espirituales y muy especialmente la decidida separación del arte religioso del realismo, y su evolución hacia las formas del arte cristiano de las catacumbas.

Encontrándonos casi en los umbrales del ciclo evolutivo que se abrirá (formalmente, como la primavera del calendario) en el

año 2000, barruntamos el retorno al espiritualismo. Al mismo tiempo ese año señalará el comienzo de la declinación del materialismo, aunque su predominio se mantenga incólume todavía por espacio de no menos de 200 años, tanto como duró el pleno esplendor del Imperio Romano; luego la influencia del espiritualismo empezará a manifestarse con creciente vigor y, hacia el año 2500, aparecerá como decididamente dominante, iniciando así el primer período espiritual del cuarto ciclo evolutivo, y con él la «*Nueva Edad Media*», tan alabada por Berdiaeff, que alcanzará su cumbre hacia el año 3000.

* * *

Y aquí interrumpiremos las profecías, para no robar al porvenir sus secretos.

Al internarnos por este camino, no íbamos en busca de un sensacionalismo fácil; sólo queríamos demostrar que en el proceso de la evolución cíclica del arte se descubre una periodicidad verdaderamente extraordinaria en la alternancia de los períodos, cuya duración y orden de sucesión bien definidos parecen obedecer a una ley natural.

Esa periodicidad consiste en la repetición alternada de sólo dos períodos que se suceden indefinidamente. Se podría, pues, argüir que si así fuere, la humanidad, girando continuamente alrededor de un eje, se encontraría metida en un círculo vicioso, sin ninguna posibilidad de escape. ¿En qué consistiría entonces el progreso?

El progreso no puede ser negado sensatamente, porque en lo material hemos recorrido el trecho desde los utensilios de pedernal hasta el aeroplano, el cine y la radio, y, en lo espiritual, desde el fetichismo hasta el cristianismo. El progreso existe, pues, sólo que hay una enorme desproporción entre el progreso material y el espiritual.

¿Cómo explicarla?

Muy sencillamente: el progreso material nos mantiene atados a la tierra y en el plano horizontal, terrestre, hacemos un avance prodigioso; pero el progreso espiritual tiende a elevarnos por encima de la tierra, a arrancarnos de su abrazo y acercarnos a Dios, y en este sentido vertical nuestro ascenso es muy lento e insignificante.

Vemos, pues, que el progreso absoluto o sea la combinación de los dos, se caracteriza por movimiento compuesto y no por uno simple y comprende un movimiento giratorio horizontal y otro ascendente vertical. El movimiento resultante sería, pues, el de rosca, o más propiamente de *hélice*.

Admitiendo este principio, nos será fácil explicar la diferencia entre el avance horizontal y el ascenso vertical, y también el hecho de que los períodos similares de dos ciclos superpuestos no son copias exactas, uno de otro, porque corren por planos distintos. En ellos son análogos solamente los *procesos* históricos, pero muy distintos los *hechos* históricos.

* * *

La Historiografía se dedica al estudio de estos últimos, aunque nunca se ha llegado a determinar con precisión científica qué es lo que se entiende bajo el término de « *hecho histórico* »

Otra cosa muy distinta es el « *proceso* » histórico.

Todo lo que *acontece* en el mundo, antes de haberse manifestado en acto, se hallaba en alguna parte en potencia. ¿Dónde, en qué parte? Muy sencillamente: en las almas de los hombres que procuran comunidades civiles y políticas. En esas almas la historia se concibe y se desarrolla antes de salir a luz, allí pasa su período de *gestación potencial*, antes de *aparecer en acto*.

Y, justamente, llamamos *proceso histórico* a este período de gestación, y *hechos históricos* a los accidentes en que se manifiesta su paso al acto.

El traslado de la potencia al acto siempre obedece a la acción de un agente. Los hombres históricos son los agentes que aparentemente *hacen* la historia, pero que en realidad sólo la *actúan*, que no es lo mismo, porque en este caso su papel se reduce sólo a provocar el traslado en acto de lo que ya existía en potencia, en las almas de la masa popular.

De donde se sigue que los hechos históricos no son más que accidentes exteriores de los profundos y ocultos procesos históricos, y que entonces son estos últimos los que verdaderamente determinan el curso de la historia, y permiten explicar los primeros en su verdadero sentido y alcance.

* * *

Para terminar, podemos sacar por de pronto de todas nuestras reflexiones estas tres conclusiones prácticas:

1. Aplicando al estudio del pasado el *método de interpretación de los procesos históricos*, y no sólo el de descripción o explicación de los *hechos históricos*, llegamos a establecer que la periodicidad en el proceso de la evolución del arte es sólo el reflejo de la periodicidad en la evolución general de la civilización (en lo material) y de la cultura (en lo espiritual y moral), y que en tal caso la historia del arte se presenta como una valiosa disciplina auxiliar para el estudio *interpretativo* de la Historia Universal.

2. Aunque las fechas y los accidentes del porvenir son imprevisibles para la sola razón humana, sin embargo, las grandes corrientes históricas y los cambios globales pueden ser previstos en base a un estudio adecuado del pasado en el desarrollo de los períodos cíclicos.

3. El orden del proceso de la evolución cíclica del arte pone de manifiesto que el progreso de la cultura y civilización tiene milenios por medida y, lógicamente, es ésta la medida que debe aplicarse a la previsión del porvenir de la humanidad.

Ahora bien, si se cree que la «*Nueva Edad Media*» o el cambio total de la espiritualidad humana y la vuelta en masa de las ovejas descarriadas al redil del Señor ha de sobrevenir mañana o pasado mañana, o dentro de pocos años, se comete un acto de ceguera, no solamente pueril, sino terriblemente pernicioso.

Porque, para una vida cuya meta de felicidad parece próxima, nos preparamos a la ligera, como para una excursión de turismo, pesada pero breve; mientras que para la vida que verdaderamente nos espera, debemos armarnos de todos los recursos del espíritu, para poder afrontar una campaña, dura y sangrienta, cuyo fin ni siquiera se vislumbra y que debemos proseguir sin desmayo y aun vencidos.

LAS VITAMINAS (I)

Por el P. DR. EMILIO KAISER S. J. — San Miguel

SU HISTORIA — SU CONSTITUCIÓN — SU FUNCIÓN

Hace unos treinta años, la propaganda más perspicaz no había todavía descubierto las perspectivas comerciales de las vitaminas. El nombre mismo va a perpetuar uno de esos errores que pueden esperarse, cuando los padres no se dan bien cuenta del sexo de la criatura recién nacida; porque en la suposición de que esas sustancias de función eminentemente *vital*, pero de carácter químico desconocido, eran *aminas*, o sea cuerpos químicos con el grupo atómico —NH_2 = amina, el químico FUNK las denominó, menos exacta que eufónicamente, «vitaminas». Los progresos desde entonces logrados han ya influído notablemente en la medicina y hasta en el menú de los pueblos, y estos éxitos por sí solos, fuera de los nuevos conocimientos teóricos, han de dar una honda satisfacción a la ilustre fila de investigadores, dotados a menudo de las indomables energías de Colón, pero que en el caso más favorable dan en un océano de trabajos científicos con una nueva fórmula química. Con todo, si ésta, por interpretar fielmente el dispositivo energético de una molécula vitamínica se convierte en salvavida de innumerables hombres, dando lugar a una administración universal y barata del remedio indispensable, se le pueden perdonar algunas exageraciones personales y nacionales. De muy distinta manera hemos de juzgar del descrédito a que han llevado ese nuevo e importantísimo ramo de la ciencia la propaganda comercial y la vulgarización novelera.

Huelga exponer nuestra propia intención al ocupar al lector de CIENCIA Y FE con este modesto trabajo sobre una materia cuya importancia biológica para todos nadie puede ya ignorar, aunque a pocos sean accesibles los datos científicos como para jurar la tesis: Sin vitaminas, es imposible la vida.

Principiamos nuestro estudio fijando el punto de partida histórico de la Vitaminología moderna; después trataremos las vitaminas más abajo indicadas; y terminaremos dando el concepto científico de vitamina.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Un camino astronómico recorrieron las ciencias químicas en los cien años que mediaron entre la síntesis de la urca, primer cuerpo químico del reino orgánico sintetizado por WOEHLER en Alemania en 1828, el aislamiento de la vitamina C en 1928, y su síntesis por el suizo KARRER en 1933.

En ese camino de fraterna investigación internacional, llamó desde un principio la atención el papel desempeñado por los alimentos en las distintas funciones vitales del organismo. VON LIEBIG y su escuela, guiados por la experiencia diaria y ensayos de laboratorio, determinaron los tres componentes indispensables en la alimentación humana, a. s. hidratos de carbono (azúcares y almidón), grasas y proteínas. Más tarde se les atribuyó también sus cometidos particulares; las proteínas, además de tener valor energético, sirven para la construcción y reconstrucción de las células, tejidos y órganos vivos¹; los hidratos de carbono forman para las actividades del organismo el material inmediatamente disponible y oxidable; las grasas que a falta de fuentes naturales pueden formarse también de hidratos de carbono o proteínas, forman el depósito de material energético. También se asignaron a animales y hombres de cualquier condición de vida y ocupación las correspondientes cantidades, necesarias para la conservación de la salud y desarrollo de su actividad normal. Mas al

¹ En su publicación «Evolución y Fundación biológica de las Proteínas» (1943), el Dr. J. Méndez, de la Univers. Nacional de Bs. Aires, resume los importantísimos y prácticos resultados de 40 años de propias investigaciones médico-biológicas; además de dar nuevas orientaciones fundamentales de la inmunidad, p. ej., de la naturaleza de la enfermedad, de la estructura y configuración de las proteínas, etc., abandona la mal fundada idea de la «lucha» intracelular; en cambio, restaura con nuevo sentido el antiguo concepto de los humores.

tener cuidadosamente alimentados a perros con dietas científicamente dosificadas, dichos perros dejaron de vivir; les había, sin duda, faltado algo que antes recibieran copiosamente en la leche materna, la carne cruda, etc., a saber: sales inorgánicas, ante todo de los elementos sodio, potasio, calcio, fósforo; hoy día se les asignan importantes funciones colectivas y particulares en las células y órganos vivos. Con estas nuevas sustancias, los problemas de la alimentación humana parecían debidamente solucionados. Sin embargo, aún no dormían tranquilamente todos los seres humanos en la órbita terrestre. Algo importante parecía todavía faltar a los innumerables enfermos del Lejano Oriente afectados por el beriberi, que antes se habían alimentado a base de arroz. Otra cosa desconocida parecía faltar a millones de hombres afectados por la pelagra, enfermedad endémica en las regiones que cultivaban y consumían maíz como pan de cada día. Carecían de otro elemento vital los pueblos afligidos por escorbuto, la niñez clavada en la cama víctima de dolores raquídeos, como otro y más inocente Prometeo en su roca. Estas y otras afecciones enigmáticas constituían el noble objeto de las investigaciones asíduas del fin del siglo pasado y los decenios subsiguientes. Después de descartadas las suposiciones sobre una participación bacteriana en la etiología morbosa, había que revisar los conceptos ya « clásicos » y por eso inobjetables sobre la alimentación condigna y congrua para la salud del animal racional. Al fin, recurriendo a observaciones y ensayos en animales irracionales, desde el pollito, rata, cobayo, hasta el mono, se logró sacar a luz, a precio de inmensa abnegación científica y gastos siempre crecientes, una tras otra, toda una serie de sustancias hasta entonces desconocidas, eficaces en cantidades de una millonésima de gramo, factores que decidían sobre la suerte, vida y muerte de pueblos; porque a la luz de los nuevos resultados obtenidos, ya no constituye un enigma impenetrable la degeneración y desaparición de pueblos de alta cultura, aglomerados en grandes ciudades y a menudo separados así de las mejores fuentes de salud naturales, con alimentación casi exclusiva a base de un solo producto natural, del trigo, por ejemplo, que no les proporcionara todas las sustancias vitamínicas necesarias; a estos desafortunados pueblos, acechados además por adversos factores climatológicos, invadidos por enemigos fuertes o microbios im-

placables que a intervalos iban consumiendo la médula popular, imposibilitados de cambiar sus residencias de cultura como lo hacían tribus de civilización primitiva africanas bajo los ataques de enemigos exteriores y hasta microbianos, no les quedaba mejor suerte que la esclavitud o la decadencia general y la muerte. Porque la Naturaleza es la Madre de vida inagotable sólo para quienes buscan el contacto con sus fuerzas íntimas y siguen sus leyes inviolables. Ese hecho olvidado en las « culturas » humanas forma parte de los más vitales conocimientos que la moderna Vitaminología podía establecer en el camino que la llevaba de vuelta a las fuentes microbiológicas de la naturaleza.

PUNTOS DE ENFOQUE

La investigación científica de las vitaminas comprende:

la comprobación de un cuadro patológico específico;

el tratamiento eficaz mediante remedios específicos que contengan el factor activo;

su presencia y formación en vegetales y animales.

aislamiento del factor activo en forma pura, investigación de su estructura química, síntesis artificial, estandarización y dosificación clínica;

su función biológica en animales y en el hombre.

Hasta la fecha se han separado lo suficiente unas 25 vitaminas y factores activos, algunos de ellos de poca o ninguna importancia práctica para el hombre, pero sí para uno u otro animal.

Químicamente, las vitaminas no presentan estructuras características que permitan agruparlas bajo un mismo grupo químico, si bien la mayoría pertenece a la serie cíclica, y las vitaminas mejor conocidas del complejo grupo B contienen nitrógeno en sus fórmulas, en oposición a las otras vitaminas hasta ahora analizadas.

El presente estudio se limitará a exponer las vitaminas principales y esenciales para el hombre, a saber:

la vitamina A o Axeroftol, de actividad antixeroftálmica;

la vitamina D o antirraquítica; las dos solubles en grasa;

el grupo de vitaminas del complejo B;

la vitamina C o antiescorbútica;

estas, en cambio, son solubles en agua.

Una carencia relativa de una vitamina produce los síntomas, no siempre manifiestos, de la *hipovitaminosis* correspondiente; la carencia total y su cuadro morbosos se designa como *avitaminosis*.

LA VITAMINA A O AXEROFTOL

En el decenio de preguerra 1914, mediante largas series de experiencias efectuadas para aclarar el valor nutritivo de las más variadas clases de alimentos, se estableció que no se podían, sin grasas o bien con grasas neutras purísimas, conservar en vida los animales de ensayo o su cría. Las experiencias respectivas de von BUNGE (1905), W. STEEP (1909), se veían confirmadas por otras no menos completas realizadas por F. G. HOPKINS (1912), OSBORNE y MENDEL, MC COLLUM, DAVIS y otros investigadores anglosajones y alemanes.

Los animales —con preferencia servían ratas para tales ensayos, por tener su fisiología alimenticia muy parecida a la del hombre— sometidos a dietas libres de toda substancia accesoria soluble en las grasas, acusaban disminución y luego paro del crecimiento, y al fin, perecían. Pero añadiendo a tiempo a esa dieta artificial una pequeña cantidad de leche, manteca, yema de huevo —las dos últimas substancias también en extractos etéreos— los animales pronto recobraron su vitalidad normal; existía, pues, en aquellos productos un « factor » soluble en disolventes de grasas (éter); y en distinción del factor activo contra el beriberi, designado ya en 1911 por FUNK como « vitamina » y por la ciencia moderna « vitamina B », o mejor dicho B₁, se denominó a aquel nuevo factor activo « factor liposoluble A », vitamina A.

Su carencia en los animales se manifestaba comúnmente también con otros síntomas, a saber, graves trastornos en los ojos: las ratas presentaban keratinización de la conjuntiva y córnea, por la tendencia del epitelio de la mucosa a epidermizarse; xeroftalmia; la córnea puede también degenerar y reblandecer: keratomalacia, hasta terminar las alteraciones en ceguera permanente.

Empero esta grave enfermedad oftálmica, artificialmente producida, no era un asunto particular de ratas. Ya se habían observado varias epidemias de xeroftalmia y keratomalacia en

niños japoneses, sobre todo en el interior del país, con régimen alimenticio casi puramente vegetal; el remedio más eficaz se comprobó ser el hígado de gallina, el aceite de hígado de bacalao y la grasa de anguila. Más tarde, durante la guerra mundial, se curaba, mediante el tratamiento vitamínico ya probado también en Dinamarca, una keratomalacia muy difundida en niños mal alimentados, a causa de la excesiva exportación de mantequilla y leche a Alemania, que eran sólo leche desnatada y margarina.

En el experimento animal del perro, la xeroftalmia desaparece mediante un tratamiento de diez días a base del factor liposoluble; por esta razón los autores lo denominan Axcroftol.

Una escasa carencia de Axeroftol, la hipovitaminosis A, se manifiesta ya en muchos casos por la dificultad de ver a la luz crepuscular: hemeralopia o ceguera nocturna. Entre los prisioneros de guerra se observaron a menudo casos, atribuidos primero a chistes inoportunos, en que los soldados se equivocaban en hallar sus camas, quizá ya ocupadas por un compañero; no podían ver nada al anochecer; pero los trastornos visuales desaparecían por regla general después de recibir de sus familias comidas en grasa, salchichas, etc. Mayores peligros ofrecían los casos en que los chóferes no manejaban de noche sus coches con la seguridad acostumbrada; los tribunales, ocupados con tales incidentes o también accidentes, comprobaban a menudo como causa de dicha « mala conducta » un latente defecto visual, que también se exteriorizaba en encandilamiento por los faroles de otro automóvil; el defecto visual se curaba mediante la administración del factor liposoluble; y hoy el índice de *readaptación* tras encandilamiento momentáneo es la base de numerosos métodos clínicos para calcular la cantidad de vitamina que hay en el cuerpo. Con todo, la hemeralopia no es una afección muy moderna; la conocían ya los egipcios y griegos, y la trataban con éxito a base de una dieta de hígado. Pero hoy podemos agregar a los ya citados otros muchos casos observados entre la población negra del Brasil, los habitantes de Labrador, Terranova, Rusia, que pasan largos fríos invernales.

Al fin se ha observado en las clínicas gran número de casos que resistían tenazmente a cualquier tratamiento fuera de lo que les administraba una cierta cantidad del factor liposoluble A,

contenido en ciertos productos vegetales y animales. Los trastornos afectaban en primer lugar los tejidos y órganos que genéticamente se derivan del ectodermo, e. d., la exterior de las tres hojas embrionales blastodérmicas del hombre (y de los animales superiores); de modo que las alteraciones avitamínicas abarcan todo género de deformaciones y disfunciones del sistema epitelico, a saber, del ojo y de la vista, en que la hemeralopia no hereditaria es considerada como síntoma más precoz; de las vías respiratorias con ronquera y bronquitis; de los órganos digestivos, sobre todo una excesiva formación de esmalte y cemento y dentición defectuosa; y otras alteraciones que han de interesar al médico. La misma defensa natural del cuerpo contra infecciones se halla en peligro por la carencia de la vitamina A; su función protectora a ese respecto puede considerarse cierta pero secundaria y debida a la acción de conservar en estado de función normal la mucosa de los órganos respiratorios y visual. De todos modos se ha comprobado que en niños anteriormente privados de la necesaria dieta vitamínica persiste durante años una predisposición a infecciones.

La antigua denominación « vitamina del desarrollo » se adelantó algo a las observaciones exactas en el hombre, y de hecho conviene mejor a la Riboflavina o vitamina B₂. Lástima que todavía no tenemos conocimientos muy claros sobre el modo de acción de la vitamina A en el organismo humano, ante todo sus relaciones con el metabolismo, e. d., los procesos bioquímicos de las proteínas, grasas e hidratos de carbono. Se le atribuye un influjo positivo en una formación más abundante de purinas que a su vez facilitaría la formación del núcleo celular y de este modo la facultad regeneradora de las células, clave del crecimiento. No ignoramos hoy, de seguro, que el crecimiento es la resultante tridimensional escrita en el individuo por la concurrencia de muchos factores, hereditarios ante todo; pero lo esencial, como lo ha demostrado el doctor MARAÑÓN en su curso sobre fisiopatología dictado en el Hospital Nacional de Clínicas de Buenos Aires en octubre de 1939, no es la fuerza de los factores del crecimiento, sino la armonía entre ellos, disturbada, por supuesto, por la carencia de la vitamina A. Es sabido que el cambio de las circunstancias vitales exteriores en primer lugar se exterioriza en

un cambio de la alimentación, hecho que es dable observar no sólo en los que ganan el primer premio de lotería. Los niños criados en ciudades presentan un índice de crecimiento inferior a los de igual raza, sexo, edad y condición social criados en el campo; el verano eleva el índice, el invierno, sobre todo la segunda mitad, lo rebaja.

Naturaleza química de la vitamina A

El tratamiento de los síntomas de avitaminosis A arriba citados, con manteca, huevos, hígado de aves y peces, aceite de hígado de bacalao, era acertado. Llamaba la atención, sin embargo, que la manteca más amarilla era la más activa, y también el maíz amarillo más activo que el blanco. La sustancia amarilla era ya desde un siglo antes (1831) conocida como colorante vegetal muy abundante que acompañaba el colorante verde en las hojas, la clorófila; y sobre todo se hallaba en cantidad elevada en la raíz de la zanahoria, *Daucus carota*, y por esta razón se la denominaba *caroteno*; también se halla en gran número de flores y frutos; y en otoño, cuando en los árboles desaparece la clorófila, se manifiesta la presencia del caroteno por la rica y llamativa variedad de los colores otoñales amarillentos; en cambio, el vivo color rojo de los tomates, majuelas y muchos otros frutos es producido por un colorante con igual número de átomos pero de distinta estructura molecular, e. d., un isómero del caroteno, el licopeno.

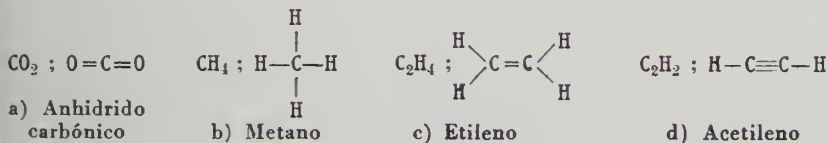
Ahora bien, en 1928 se comprobó que el caroteno obtenido en forma de cristales de color purpúreo tenía tanta actividad que unas 3-5 millonésimas de gr. diariamente agregadas a una dieta libre de vitamina A bastaban para evitar los efectos de avitaminosis en las ratas. Este hecho sugería la idea de una estrecha relación entre el caroteno y la vitamina A, cuando poco después se observó que ratas alimentadas con dieta que contenía sólo caroteno, pero no vitamina, al fin tenían en el hígado vitamina A, debido a la transformación del caroteno. De este modo se demostró que el caroteno vegetal es una profase de la vitamina A, la *provitamina A*.

Existen en las plantas unos cinco cuerpos químicos semejantes entre sí y transformables en vitamina A, aunque no todos tienen la misma actividad elevada; tres de ellos forman el grupo de los carotenos, distinguidos entre sí como caroteno α , β y γ ;

todos son compuestos moleculares con 40 átomos de carbono, C, y 56 de hidrógeno, H; su fórmula empírica, por consiguiente, es $C_{40}H_{56}$. Pero sólo el caroteno β da con una molécula suya dos moléculas de vitamina A; es la provitamina más activa, por supuesto.

Pues bien, el punto de vista fundamental del filósofo acerca de las vitaminas no es su necesidad biológica, ni su distribución geográfica y presencia en los seres naturales, y mucho menos su industrialización moderna; lo constituye únicamente la disposición de la materia maravillosamente concebida y llevada a cabo por el dirigido concurso armonioso entre dos, tres o más átomos distintos entre sí, tales como los de hidrógeno, carbono, oxígeno, con el efecto final de crear y conservar un orden universal, estable y benéfico entre los seres todos, aun los de la más alta jerarquía. A éstos les toca luego también la tarea honrosa de investigar sus relaciones energéticas con las fuerzas de orden molecular y satisfacer las inquietas aspiraciones de conocer el mundo de orden metafísico. Invitamos, pues, al lector a seguirnos ahora por el sendero de algunas consideraciones teóricas.

Las comprobaciones hechas en las vitaminas han justificado las esperanzas de los químicos de conseguir descifrarlas un día como cualquier otro cuerpo químico. Consideraban, pues, esos cuerpos enigmáticos como compuestos de elementos ya conocidos según determinadas proporciones de peso, tal como lo son también el anhídrido carbónico del aire de expiración, el metano, el etileno, el acetileno, cuyas fórmulas correspondientes —fórmula empírica en primer lugar, y de estructura en segundo lugar— siguen a continuación:

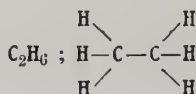


Estas fórmulas de estructura con los átomos de carbono, C, en posiciones centrales, nos revelan unos de los hechos sencillos, pero fundamentales, sobre la capacidad del carbono para

formar indefinido número de cuerpos químicos por su particular comportamiento en relación con otros átomos:

1.º El átomo de carbono tiene capacidad para unirse (b) 4 átomos de hidrógeno, H, y formar así un cuerpo natural saturado, es decir, en cuya molécula ya no cabe otro átomo; o también puede formar un cuerpo saturado combinándose con 2 átomos de oxígeno (a), cada uno equivalente a 2 átomos H; el átomo de hidrógeno es considerado como unidad de valencia o capacidad de unión entre átomos distintos; el átomo de oxígeno es, pues, divalente; el de carbono tetravalente, hecho de suma importancia. Las valencias se expresan en las fórmulas de estructura por rayitas, simples o dobles.

2.º Un átomo de carbono puede acoplarse a otro carbono, de modo que las 3 valencias libres en ambos carbonos se llenan con otros tantos átomos de hidrógeno, o menos; en el primer caso, combinándose 2 átomos de carbono con 6 de hidrógeno, resulta igualmente un cuerpo saturado, el etano:



en el segundo caso, cuando entran menos H, obtenemos cuerpos no saturados (c y d), lo que se señala por dobles o triples rayitas entre los carbonos.

3.º Aumentando el número de carbonos entre sí unidos resulta, sólo por la unión con el H, por ej., una grande cantidad de cuerpos, compuesto de C e H, que se designan con la palabra *Hidrocarburos*; y caemos ya en la cuenta de que la provitamina A pertenece al grupo de los Hidrocarburos, pues tiene la fórmula $\text{C}_{40}\text{H}_{56}$. Mas esta fórmula no puede darnos una visión del edificio molecular como tampoco podemos conjeturar los planes artísticos de un arquitecto por el montón de ladrillos y barras de hierro que ocupan un terreno baldío. Debemos buscar, pues, la fórmula de estructura exacta, porque además en ella sola encontramos el asiento del factor activo vitamínico. La prueba está en que el licopeno, cuerpo arriba ya mencionado como isómero del caroteno, no se transforma en vitamina; el distinto comportamiento se explica por la estructura distinta de la molécula.

Licopeno y caroteno se asemejan, sin embargo, en ser cuerpos no saturados, pues no corresponden a la fórmula general de hidrocarburos saturados: $C_n H_{2n+2}$; tienen, por consiguiente, un determinado número de carbonos unidos con dobles rayitas o ligaduras. El etileno, p. ej., tiene en oposición al etano una doble ligadura (c), lo que se expresa también por el nombre eteno; el licopeno y los carotenos tienen un gran número de dobles ligaduras, o sea, son polienos.

Aquí señalamos también la substitución muy frecuente de un H por el grupo igualmente monovalente o radical $-CH_3$, el metilo; así el metano da etano: $CH_4, CH_3 - CH_3$; el grupo $=CH-$ pasa a $=C-$ tal como nos lo mostrará la provitamina A.

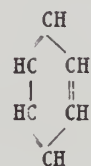


4.º De mayor importancia y al fácil alcance del entendimiento formado, es la clara comprensión de la disposición y encañamiento de los átomos de carbono.

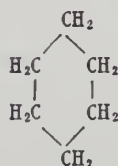
El etano, los componentes de nafta, de kerosene, el azúcar y muchos otros cuerpos químicos tienen los carbonos en una cadena abierta, e. d., los carbonos terminales no están unidos mutuamente: $C-C-C-C-C$. Tales cuerpos forman la *serie acíclica*; el caroteno contiene una cadena de carbonos de este tipo como elemento constitutivo.

El benceno, C_6H_6 , y gran número de cuerpos orgánicos pertenecen a la *serie cíclica*, por tener unidos los carbonos terminales en forma de un hexágono: anillo bencénico; los vértices del hexágono están ocupados en el *benceno* por sendos átomos de carbono unidos con un átomo de H; quedan libres, pues, 6 valencias, que en el esquema de benceno están marcadas por 3 dobles ligaduras.

Un hidrocarburo bencénico sin dobles ligaduras, por tener 6 H más que el benceno, se nos presenta en el *ciclohexano*, que se encuentra en cantidades muy notables en los petróleos rusos. Ese anillo, por las substituciones que en él realiza la naturaleza y la técnica, tiene gran interés teórico y práctico, pues a él se reduce la estructura de muchos cuerpos de importancia industrial. Los carotenos tienen



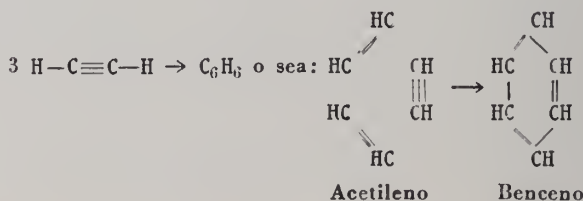
Benceno



Ciclohexano

como segundo elemento constitutivo un anillo semejante al del ciclohexano, en que los dos H del C superior y un H del tercer C están substituídos por otros tantos radicales metílicos, CH_3 . Es menester, sin embargo, observar que ese anillo del caroteno no es en modo alguno, a pesar de la semejanza exterior, de origen bencénico. Hemos de deducir su formación por otro camino, subiendo la última cuesta de la explicación teórica.

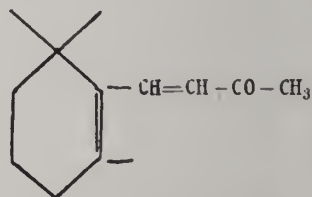
Sabido es que 3 moléculas de acetileno, C_2H_2 , mediante catálisis técnica, pueden condensarse, o mejor dicho polimerizarse, en una molécula de benceno; esta síntesis, descubierta ya en 1866 por BERTHELOT, interprétase en el sentido de que las terceras ligaduras se abran y sirvan de enlaces entre las tres moléculas de acetileno para su ciclización.



En manera semejante, hidrocarburos acíclicos del grupo de los *Terpenos* manifiestan la tendencia a ciclarse. El componente principal de la esencia de lemongrass, el citral $\text{C}_{10}\text{H}_{16}\text{O}$, púedese en el laboratorio convertir en unos cuerpos de estructura *cíclica*, de perfume sumamente poderoso y que en solución chirle huelen a violetas; por este olor a violetas (viola, del griego ἰὼν),

y el grupo funcional de cetona:

—CO—, se designan estos productos y anillos ciclizados con la palabra yon-ona; la forma β -yonona tiene la estructura que muestra el gráfico; y este anillo que hallamos como elemento constitutivo en el caroteno, le confiere el potencial vitamínico.

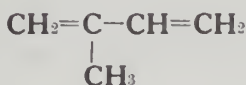


β -yonona, obtenido del citral, mediante acetona: $\text{CH}_3-\text{CO}-\text{CH}_3$.

Llama la atención el hecho de que en el β -caroteno encontramos la β -yonona dos veces, y una sola vez en el α y γ -caroteno, que

son mucho menos activos que el β -caroteno. Las dos yononas se sitúan, en la constitución molecular del β -caroteno, en los extremos de una larga cadena de carbonos no saturados.

A pesar de la semejanza exterior, los anillos y la cadena están vinculados entre sí por el origen común de su estructura: pues la yonona tiene la estructura de terpeno ciclizado, conteniendo en el anillo de carbono la fórmula de los verdaderos Terpenos: $C_{10}H_{16}$; y la misma estructura terpénica, hemimorfa sin embargo y acíclica, la encontramos 4 veces en la cadena central del caroteno, en la forma de isopreno C_5H_8 o sea



La suma de los 40 carbonos se reparte pues por igual entre los dos anillos y la cadena, prueba elocuente de una mano coordinadora.

5.º La previa exposición nos permite transcribir ahora la *fórmula de estructura* del caroteno y de la vitamina, respectivamente. Pero ante todo vamos a responder a la pregunta principal de cómo el caroteno o provitamina A, que únicamente se forma en la planta, en el organismo animal se transforma en la vitamina A. Esta operación bioquímica se efectúa en el laboratorio del hígado, mediante un obrero microbiológico, el fermento carotinasas; su acción hace entrar dos moléculas de agua, H_2O , en el centro de la molécula del caroteno, provocando con esto la ruptura de la molécula en dos partes, las que representan dos moléculas de vitamina A en el caso del β -caroteno, pero una sola en otros carotenos.

La *vitamina A*, por tener en su estructura química el grupo funcional $-\text{CH}_2\text{OH}$, es un alcohol primario; en la cadena lateral posee 4 ligaduras dobles, tan necesarias para la actividad como el anillo de la β -yonona. La fórmula condensada es $C_{20}H_{29}\text{OH}$. A la temperatura ordinaria es un aceite débilmente amarillo que se conserva bien excluyendo luz y aire, mientras en cambio rayos ultravioletas y oxígeno alteran la estructura molecular, por lo que pierde la actividad vitamínica. Se congela, formando cristales, a los 8º bajo cero.

En el hombre y animal herbívoro, como ya se ha dicho, se transforma el caroteno en vitamina A. Se han encontrado también en la sangre del hombre pequeñas cantidades de caroteno, en aumento después de los 50 años de edad.

2.° *La vitamina A.* No la contienen las plantas, porque su formación se efectúa sólo en el hígado animal. Los carnívoros la reciben en las carnes de su presa, y ya no realizan la síntesis de la vitamina A; el hígado del gato parece hasta haber perdido esta capacidad fisiológica; el gato, por consiguiente, forzosamente habrá de cazar ratoncitos hasta el fin del mundo. La vitamina A se deposita en algunos órganos animales en cantidades notables, de modo que éstos tienen un elevado contenido vitamínico; entre las carnes se destacan éstas: riñones y timo de ternera (15-20); hígado de vaca y de aves (5-10); la carne de cordero (2), etc. Cantidades asombrosas de vitamina A se hallan almacenadas en hígado y aceite de hígado de *peces marinos*, sobre todo del bacalao (hígado 60-200 U. I. por 1 gr. de sustancia; aceite de hígado 30-1500); del mero (halibut), el hígado (2.500) y el aceite hasta 40.000; muy ricos son también el salmón, la merluza, el arenque, sardina en conserva, etc.

Entre los *productos animales* ricos en factores vitamínicos A se destacan la mantequilla (20-30), el huevo de gallina (5-15, o sea por huevo 250-700 U. I.), la leche de vaca en el litro 1000-1500, y más aún el calostro; pero no lo contienen el huevo de pato, la leche condensada y en polvo.

La preparación de los alimentos por cocción hace perder gran parte del contenido vitamínico A cuando en presencia del aire se lo somete a elevadas temperaturas, manteniendo por ej. la leche caliente en un recipiente abierto en vez de hervirla pronto; en cambio se conserva perfectamente en frío, como también en alimentos envasados. La cocina moderna ya no ignora estas lamentables pérdidas.

La Química, después de descifrar la escritura de la constitución molecular de la vitamina A, logró al fin obtenerla en el laboratorio mediante una síntesis muy complicada. Mas la fuente técnica para los puros preparados farmacéuticos, disponibles para la indicación médica, la constituye el aceite de hígado de bacalao y otro pescado, recomendable al uso popular tanto más por contener asimismo en solución oleaginoso la antirraquítica

vitamina D. Desde hace algunos años se ha generalizado, en la terapéutica de heridas profundas, y de quemaduras de todas clases, el empleo del ungüento de aceite de hígado de bacalao. Pero en gran manera sobresalen los resultados que diariamente se obtienen por la aplicación de la vitamina A, en los trastornos visuales arriba indicados, en ciertas infecciones agudas o crónicas, en bronquitis, resfríos, neumonías, gripe. El sector más beneficiado por los progresos en el tratamiento con la vitamina A es el de los niños; basta mencionar que en la difteria las antitoxinas en circulación se duplican y triplican después del uso de la vitamina A. Por estas razones es una necesidad imperativa proporcionar a los niños en abundancia leche no desnatada, huevos, fruta, verduras, y en casos de insuficiencia vitamínica, añadir una cucharada de aceite de hígado de bacalao de valor estandarizado, sobre todo en el invierno y primavera.

La dieta moderna tiene motivo para agradecer la sabia y benéfica disposición de la Iglesia Católica que, desde hace siglos, en los meses en que cesean las verduras, las frutas las legumbres y la leche para los pueblos del otro hemisferio, les abre el camino —mediante sus preceptos de ayuno y abstinencia— hacia la fuente inagotable de la vitamina A: el *pescado*.

LA VITAMINA D

Una nomenclatura caprichosa tiene separadas las dos vitaminas A y D, cuyos comunes rasgos exteriores aconsejan juntarlas en esta exposición. Ambas son solubles en disolventes de grasa, y por esta razón las encontramos en grasas naturales, sobre todo en la leche materna y de vaca, clara de huevo y aceite de hígado de pescado, del bacalao ante todo; ambas son de primera necesidad para la niñez; y se forman de provitaminas ingeniosamente compuestas, con preferencia en las plantas. Mas con esto se acaba el parentesco exterior entre las dos vitaminas. Hemos de buscar en adelante el camino que llevó a la ciencia al esclarecimiento de la substancia que designamos hoy como Vitamina D.

La vida, esa conspiración armoniosa de energías en sensibles órganos acoplados, ha de resentirse no sólo por terremotos y violentos asaltos bacterianos, sino por el defecto prolon-

gado de cualquier condición favorable a su desarrollo. Lo que a su modo manifestaba una cabra a HARRY STEENBOK, cuando la tenía bien provista con su pasto preferido y encerrada en un oscuro establo; pues en su metabolismo acusaba eliminación de mayor cantidad de calcio de la que recibiera; el calcio, por supuesto, provenía de los huesos y líquidos coloidales, y tal gasto fuera del presupuesto fisiológico podía acabar con la vida; mas el benévolo amo dejó a la cabra saltar al aire libre, y pronto se normalizó el metabolismo.

En semejantes condiciones de vida, con falta de luz solar durante meses, pasan millares de seres humanos su niñez; en sótanos oscuros, en bohardillas húmedas de ciudades industriales, ni siquiera pueden adivinar el ciclo azul ni el sol; y si una joven, con mover cada hora su único rosal en la estrecha franja de sol que se deslizaba en su bohardilla neoyorquina, obtuvo en la Exposición de Rosas el gran premio, esos cuidados no los pueden prodigar las gentes pobres a sus vástagos sucios y hambrientos. Y las consecuencias tampoco pueden ser agradables: trastornos en la estructura ósea con todas las notas de la enfermedad conocida con el nombre de *raquitismo*. En ciudades inglesas se habían observado y descrito sus síntomas característicos hace ya tres siglos, y en algunos países se denominaba también «enfermedad inglesa» a ese mal que azotaba a las clases pobres, sobre todo a los niños entre seis meses hasta dos años de edad, y no raro hasta seis y nueve años.

SINTOMAS DEL RAQUITISMO

El nombre raquitismo, del griego *ῥάχις* = espina dorsal, señala la parte del cuerpo más afectada por los trastornos, a. s. desviaciones de la columna vertebral. Pero abundan otras perturbaciones en el sistema óseo, en el dentario, en el estado general de salud, y sobre todo en el metabolismo del calcio y fósforo.

a. El *sistema óseo* presenta, por una calcificación deficiente, deformaciones de los huesos, sobre todo de los huesos largos de las extremidades inferiores, del tórax, de la cabeza, y de la columna vertebral. Los huesos largos son blandos, frágiles, flexibles, de modo que por el peso del cuerpo y de las tracciones mus-

culares se producen torsiones, curvaciones de las extremidades inferiores (piernas en X y arqueadas), y a menudo ocurren fracturas difícilmente curables.

El tórax del raquítico suele presentar el «rosario raquítico» o sea nódulos al nivel de la articulación de las costillas óseas con los cartílagos costales; más tarde se aplanan el tórax lateralmente, resultando el «tórax de pollo» o «en quilla».

La columna vertebral presenta desviaciones (escoliosis, etc.); los huesos de la pelvis se deforman en manera de ofrecer estorbos muy graves a funciones vitales (p. ej. en el parto).

b. Las alteraciones del *sistema dentario* consisten en trastornos producidos en la implantación y formación de los dientes; aparecen con atraso, quedan frágiles y quebradizos, presentan caries y manchas en la superficie, con estrías en el esmalte.

c. El mal *estado general* de los niños raquíticos se manifiesta en la piel marchita y pálida, la musculatura relajada; en anemia, disposición para sudor, infecciones y, sobre todo, para la tisis.

d. Las alteraciones observadas en huesos raquíticos son relacionadas, sin embargo, con una disfunción fisiológica más profunda, a. s. una perturbación del *metabolismo mineral* cuya intervención en la salud ya hemos destacado en la Introducción. Es sabido que para la formación de la parte mineral del hueso normal son necesarios el calcio y fósforo en forma de sus carbonatos, en proporción conveniente, e. d. que la relación calcio: fósforo sea alrededor de 2:3. Si la proporción es muy distinta de la indicada, o la cantidad absoluta de cualquiera de los dos elementos está muy disminuída, entonces, en ausencia de la vitamina D se producen las alteraciones en los huesos ya descritas. Ya antes de los síntomas clínicos, se nota en el suero un descenso del índice fosfórico de 5 ó 6 mg. en 100 cm. en el niño normal; a menos de 3 y hasta 1 mg. en el raquítico; en cambio, el índice cálcico se mantiene por bastante tiempo normal, e. d. con 10-12 mg. en 100 cm., bajando luego en el raquitismo grave como consecuencia de la eliminación, aumentada por vía intestinal, de modo que aparece el balance negativo en el metabolismo arriba señalado. Ahora bien, la vitamina D interviene en una manera todavía no del todo aclarada en la absorción de una cantidad suficiente de calcio en el intestino, aumentando la

permeabilidad de las células para el calcio y también el ácido fosfórico. Con esta acción, parece que la vitamina D favorece la formación de ciertos complejos absorbibles Ca/P en la sangre, y luego contribuye a la precipitación de las sales de calcio y a la fijación del fósforo en los huesos.

El raquitismo es, por consiguiente, la enfermedad del sistema óseo causada por la incapacidad del organismo para absorber suficientemente y fijar los dos elementos calcio y fósforo en las células óseas. Mas esta falta fisiológica se debe a la ausencia o escasez del factor regulador de estas acciones vitales, e. d. del factor que hoy denominamos «Vitamina D». La vitamina D modifica todas las alteraciones óseas relacionadas con el raquitismo genuino en el más amplio sentido de la palabra, y llena de esta manera las exigencias de un específico antirraquítico.

DESCUBRIMIENTO DE LA VITAMINA D

Con describir los resultados obtenidos en la lucha antirraquítica mediante la vitamina D, nos hemos adelantado a los hechos. Porque al principio de las investigaciones sobre el raquitismo, cuando durante el recrudecimiento de la enfermedad a causa de la primera Guerra Mundial el DR. MELLANBY observó que cachorros raquíticos recobraban la salud con un agregado de aceite de hígado de bacalao, se atribuía ese buen efecto a la substancia liposoluble A que Mc COLLUM poco antes había comprobado en este aceite. En 1922, empero, Mc. COLLUM demostró que el aceite conservaba su acción antirraquítica aun después de destruir por oxidación el factor antixeroftálmico; había que buscar, pues, en el aceite de hígado de bacalao otro factor activo y separarlo por procedimientos especiales; pero la búsqueda tardó bastante en dar resultado, y la ciencia tuvo que dar un rodeo para llegar a su meta.

El pediatra berlinés HULDSCHINSKY, encontrándose con un gran número de niños raquíticos de la postguerra, les aplicó los rayos ultravioletas de la lámpara de mercurio; no es improbable que le haya sugerido ese nuevo tratamiento la observación hecha en un sanatorio suizo de niños, situado en las montañas, donde los enfermos que ocupaban las camas expuestas incidentalmente al sol sanaban mucho más pronto que los otros; por lo

demás, ya era de dominio público el hecho de que el clima saludable de los montes suizos debía su fama a la abundancia de radiación ultravioleta. De todos modos, el nuevo tratamiento daba resultados halagüeños: con pocas irradiaciones mejoraba el estado general de salud de los niños; al cabo de dos meses se habían afirmado los huesos por una calcificación normal y todos los niños habían sanado.

Esa noticia sensacional indujo al investigador norteamericano de la cabra a someter ratas a nuevos ensayos, comprobando que los animalitos vueltos raquíticos por una dieta raquitógena, siempre sanaban por irradiaciones con luz ultravioleta. Poco después comunicaron de Gran Bretaña que bastaba, para obtener ese efecto positivo, la sola irradiación de la jaula, o mejor, de los alimentos puestos en la jaula. Y más aún, los alimentos menos activos, bajo la acción previa de la luz ultravioleta, llegaban a poseer propiedades antirraquíticas. Debía encontrarse, por consiguiente, en la piel y los alimentos una substancia que por la luz de onda corta adquiriera las propiedades saludables del factor ya localizado en el aceite de hígado de bacalao. Se trataba, pues, de una forma inactiva o sea de una *provitamina* en la piel y en los alimentos que, por la irradiación ultravioleta, se transformaba en la vitamina D. En los primeros tiempos de búsquedas laboriosas se tomaba el colesterol por provitamina, ese alcohol químico muy difundido en la naturaleza, cuyo nombre se deriva del griego $\chiολη$ = bilis, porque se lo encontró primero en los cálculos biliares. Después se comprobó, sin embargo, que no al colesterol, sino a un cuerpo que acompañaba al colesterol en pequeñísimas cantidades, el *ergosterol*, había que atribuir la función de provitamina D. Del ergosterol irradiado lograron químicos ingleses y alemanes obtener la vitamina pura en forma de cristales rojos prismáticos, dotados de una actividad antirraquítica muy enérgica y resistencia extraordinaria a las altas temperaturas.

DISTRIBUCIÓN DEL FACTOR ANTIRRAQUÍTICO

La *provitamina* D, o sea el ergosterol, se encuentra en algunos hongos comestibles, en el huevo de gallina, y sobre todo en la levadura; 10 kg. de levadura pueden dar hasta 15 gr. de

ergosterol; además existe junto con otras esterinas crudas en plantas, sobre todo en aceite de semilla de algodón, en tejidos animales, etc.; en las esterinas crudas de la lombriz de tierra, p. ej., hay una cantidad muy notable, hasta 23 %, de ergosterol, hecho que puede explicar el alto contenido de ergosterol en el huevo de gallina. En el cuerpo animal, el ergosterol pasa a la sangre que lo lleva a la piel, donde la luz solar lo activa mediante transformación química. Empero, para esta operación no sirve cualquier luz solar, sino sólo el sector invisible de rayos ultravioletas, con absorción máxima entre 260-290m μ . de longitud, o de 2790 y 2940 Å° (unidades de Angstrom); las ondas de 3130 Å° son cien veces menos activas que las próximas a 2950 Å°. Esos rayos tampoco los encontramos en cualquier lugar ni en cualquier mes y hora del día; en las ciudades pueden penetrar sólo en días de verano despejados, en horas antes del mediodía, cuando no dificultan o del todo impiden su paso el humo y el polvo, y mucho menos la lluvia o la niebla. Mejores son las condiciones en playas y montañas, donde la abundancia de rayos activos no sólo puede estropear el material fotográfico —a menos que se usen filtros que los absorban— sino también la piel del cuerpo sin discreción expuesta al sol, y a través de la cual, una vez curtida, ya no pasan, porque los pigmentos oscuros forman un filtro más denso que el tejido de ropa liviana. En la terapéutica del raquitismo, desde HULDSCHINSKY se usan las lámparas de mercurio, cuyos vapores producidos por el arco voltaico emiten en abundancia rayos ultravioletas que el vidrio de cuarzo deja pasar, de modo que se ha substituído el clima alpino por el sol artificial de altura en este aspecto bien limitado.

La vitamina D, obtenida por la irradiación del ergosterol, se distingue, sin embargo, en algo de la vitamina hallada en el aceite de hígado del pescado, de modo que se las diferenciaba también por la designación, denominando a la vitamina pura natural del aceite de hígado vitamina D₁, y el derivado del ergosterol vitamina D₂, o «calciferol». La vitamina D₁ contenida en los aceites de pescados proviene probablemente de una síntesis directa, y en parte de los alimentos constituídos por el plankton marino. Es química y biológicamente idéntica con una vitamina que se puede obtener en el laboratorio por irradiación de otra substancia, el dehidro-l-colesterol, y esta vitamina se designa con

la letra y número D₃. La provitamina D₃ se halla también en muchos tejidos y órganos animales, junto con el colesterol que se encuentra sobre todo en cálculos biliares, tejidos nerviosos, en el cerebro, glándula suprarrenal y ovario. Además se han obtenido de sus provitaminas respectivas, las vitaminas D₄, D₅ y D₆, de acción antirraquítica débil o discutible. Para las vitaminas D₂ y D₃ se señalan como valores biológicos en un mg. de vitamina pura 40.000 U. I. y 24.000 U. I., respectivamente; la unidad internacional de vitamina D equivale a una diezmillonésima gr. = 0,1 γ de ergosterol. Prácticamente designamos con el nombre genérico «vitamina D» el producto animal D₁ y el vegetal D₂. Y en forma de resumen destacamos:

La *Provitamina D*, o sea las provitaminas D₂ y D₃, se halla muy difundida, pero no en abundancia, en algunas plantas, huevo de gallina, levadura, en la piel y órganos del hombre y de animales.

La *Vitamina D* escasea en la naturaleza, sobre todo en plantas;² la contienen la mantequilla, la leche, cuyo valor antirraquítico aumenta en mucho por el elevado contenido de calcio y fósforo; muy ricos son los aceites de hígado de pescado, que en un gr. de substancia pueden contener valores de 100-400 U. I. en el bacalao, en el atún 500 U. I., por regla común empero no sobrepasan 10 U. I. La yema de huevo contiene en sus 15 gr. de substancia 4-50 U. I., un l de leche 4-40 U. I. Por irradiación directa aumentan los valores de la leche notablemente, de modo que una buena leche, sobre todo de vacas criadas en el campo o montañas, es la principal fuente de vitamina D para niños y adultos.

Mucha discrepancia hay entre los autores al asignar las cantidades de vitamina D necesarias al hombre para evitar los síntomas de raquitismo; mas siempre son muy reducidas; para el niño sano se señalan 15 U. I. = 1 unidad clínica por día; para curar el raquitismo hasta 5 u. clín.; se desconocen las exigencias para el adulto, pero no han de ser muy diferentes de las del niño.

En pueblos y regiones que en su alimentación precinden de los productos del ganado vacuno, el raquitismo no sólo se

² La vitamina D ha sido encontrada en algas marinas («sargassum»), en algunos hongos, como el champiñón blanco, y sobre todo en la levadura sometida a irradiación; pero, en cambio, las investigaciones en 83 especies de legumbres y frutas resultaron casi infructuosas. S. RUIZ, Madrid, 1941.

manifiesta en niños, sino que puede afectar también a los adultos en forma de raquitismo tardío; sus síntomas son ante todo dolores lancinantes en las piernas, una reducción general de la capacidad física y cansancio; en casos graves se presenta el cuadro clínico de osteomalacia, o sea de reblandecimiento de los huesos, cuya aparición en los conventos de clausura austríacos durante la primera Guerra Mundial dejó un saldo triste de muertos. Claro está que en este y otros casos, como el de la tetania o hiperexcitación nerviosa con espasmos musculares, provocada por constante deficiencia de calcio en la sangre, la administración de la vitamina D está reservada al médico; en primer lugar por el carácter tóxico que en oposición a las otras vitaminas pueden manifestar cantidades demasiosas elevadas de la vitamina D, y en animales pueden producir la muerte; luego por las relaciones complejas con otras vitaminas, con sales minerales, con las hormonas, de modo que a menudo se obtiene el éxito esperado echando a vuelo no una sola campana, sino todo el campanario. Los trastornos en el metabolismo cálcico, p. ej., a menudo exigen la administración combinada de calcio con las vitaminas D, C y A.

Si la vida siguiese siempre las huellas de los progresos científicos, el raquitismo habría dejado de ser una enfermedad humana, y sólo se ocuparía de él la historia y la higiene preventiva; porque hoy día es posible prevenir en cualquier niño la enfermedad por carencia de vitamina D, sea mediante baños de luz solar y ultravioleta artificial, sea mediante alimentos ricos en vitamina D, sobre todo leche irradiada y aceite de hígado de bacalao, y en fin con preparados sintéticos de pura vitamina D; entre éstos, por su dosificación exacta y los resultados inmejorables, cabe mencionar el «Vigantol», producto de la Casa Bayer. Al enumerar en primer lugar los baños de sol, no es nuestra intención aprobar el abuso popular que un autor norteamericano descalifica como «costumbre pésima de quemarse demasiado la piel»; aparte de otras razones no accesibles a la numerosa clase de nudistas, es útil aducir el hecho de que la irradiación de las esterinas, en especial del ergosterol, origina también productos inactivos y hasta venenosos. Y aún más han de llamar la atención los resultados de las investigaciones sobre la relación causal de la luz solar y ciertas lesiones precancerosas

de la piel. El Prof. Dr. A. H. ROFFO describe las lesiones cutáneas producidas por rayos solares del sector ultravioleta como acumulaciones de hipercolesterina que tienden a producir la cancerización de los tejidos: « el porcentaje de colesterinización del tejido aumenta a medida que éste evoluciona hacia la cancerización » (Roffo, 1941). En los experimentos con ratas blancas, Roffo comprobó que de entre los animales expuestos a la radiación solar integral, contrajeron el cáncer en la proporción de 70 %, cifra que iba a alcanzar la proporción de 100 % en animales sometidos a las irradiaciones ultravioletas de la lámpara de mercurio.

Cabe recordar, pues, a los entusiastas de baños de sol el hecho de que el ergosterol, conocido ya como provitamina D₂, sólo acompaña al colesterol, cuerpo fotoactivo que tiende a formar en la piel, bajo la irradiación actínica, lesiones precancerosas.

No conviene, desde luego, desoír del todo las advertencias de médicos e higienistas, cuando aseguran que « ciertas exhibiciones a la moda, que nada tienen que ver con el arte, ni siquiera con la vida al aire libre, presentan peligros que pueden resultar graves » (Dr. J. Ewing, 1933). El investigador brasileño, Dr. MATEO DE LEMOS, llega a expresar su preocupación como sigue: « Para evitar o disminuir entre nosotros los casos de ese grave mal, urge que las autoridades competentes prohiban el abuso que se está cometiendo en nuestras playas » (1934). Pero sabiendo la tolerancia de las autoridades policiales en asuntos de las aficiones populares, el Dr. Roffo cree en « la conveniencia de llamar la atención de *los que abusan* de los baños solares »³.

La *Química* de la vitamina D, como es dable convencerse, constituye una materia compleja que en este estudio hemos de restringir a las fórmulas condensadas de los factores activos arriba indicados.

El *colesterol* o colessterina, de origen animal y químicamente un alcohol secundario policíclico, con 4 anillos y 9 átomos de carbono asimétricos, tiene la fórmula C₂₇H₄₅OH; no es pro-

³ Las citas y pruebas pueden verse en « *El Sol y el Cáncer* », del Padre IGNACIO PUIG, S. J., Publicaciones Populares del Observatorio de San Miguel, F. C. P., 1935.

vitamina; pero su irradiación parece producir la provitamina D_3 , que a su vez por irradiación sucesiva se transforma en la vitamina D_3 , idéntica a la D_1 del aceite de hígado de bacalao, con la fórmula $C_{27}H_{43}OH$.

El *ergosterol* o ergosterina, de origen vegetal (en la levadura, etc.), es la provitamina D_2 , y su fórmula es $C_{28}H_{43}OH$ que también es la fórmula de la misma vitamina D_2 , el Calciferol.

La irradiación actínica que transforma las provitaminas en vitaminas, procede en su operación en manera mucho más fina que la carotinasas del hígado en la síntesis de la vitamina A al provocar la ruptura de la cadena molecular en dos partes; la acción de los rayos ultravioletas se limita a abrir en determinado lugar uno de los 4 anillos del edificio molecular, semejante a una invisible y gentil mano que en uno de los pisos de una regia mansión abriera una ventana para arrojar resplandecientes granos de oro — o sea energías saludables contra el raquitismo de las pobres clases humanas, los hijos afligidos de un mismo Padre que está en los cielos.

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS
CONTRA AVERROISTAS

CAPITULUM I. — [§§ 3-50. *Aristoteles non docuit intellectum possibilem esse substantiam secundum esse a corpore separatam*].

[10] Hoc ergo habito, quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod quantum ad omnes istas partes, anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma. Et sic certum
30 fiat erit quid sit anima in communi¹⁸, quod supra figuratiter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animae sic: manifestum est enim quod illud quo primo aliquid operatur est forma operantis, sicut dicimur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam
35 anima, quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam; et similiter sanari dicimur et corpore et sanitate, sed prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animae, et sanitatem corporis. [11] Ex hoc procedit sic [2, 414 a 12-14]: « Anima est primum quo vivimus (quod
40 dicit propter vegetativum), quo sentimus (propter sensitivum), et movemur (propter motivum), et intelligimus (propter intellectivum) »; et concludit: « Quare ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum ». Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse
45 actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit

27 et motivo. 42 intellectum.

¹⁸ Véase resumido el argumento en el *Com. De Anima* II, l. 4, 271: « Después de haber demostrado que el alma es el primer principio de la vida, saca de ello como conclusión la definición dada más arriba... De dos cosas por las cuales se dice que algo es u obra, una (esto es la principal) es como la forma, y otra como la materia. Pero el alma es lo primero con que vivimos, aunque vivamos como el alma y el cuerpo: luego el alma

LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

CONTRA LOS AVERROISTAS *

CAPITULO I

[NO ENSEÑÓ ARISTOTELES QUE EL ENTENDIMIENTO POSIBLE
SEA SUBSTANCIA SEPARADA DEL CUERPO EN SU SER]

[Alma es también aquel principio en virtud del cual vivimos y entendemos]

[10] Supuesto, pues, que el alma está determinada por los principios vegetativo, sensitivo, intelectivo, y por el movimiento, pretende en consecuencia demostrar que el alma, con relación a dichas partes, no se une al cuerpo como el navegante a la nave, sino como la forma a la materia. Y así quedará asentado, qué cosa es el alma en general¹⁸, lo cual antes expuso sólo de un modo esquemático. Eso lo prueba por medio de las operaciones del alma en esta forma. Es evidente que aquello con lo cual en primer término alguno obra es forma del que obra, como cuando decimos que sabemos por causa del alma y de la ciencia, pero antes por causa de la ciencia que del alma, porque por el alma no sabemos sino en cuanto que ella posee la ciencia; semejantemente decimos que sanamos en el cuerpo y en la salud, pero en primer término en ésta. Según esto, ya se ve que la ciencia es forma del alma, como la salud del cuerpo. [11] Partiendo de este punto, prosigue: «Alma es el principio que nos hace vivir (lo dice por el principio vegetativo), sentir (por lo sensitivo), movernos (por el locomotivo) y entender (por el entendimiento)»; y concluye: «Por lo cual, será esencia lógica y especie, pero

es forma del cuerpo viviente. Y ésta es la definición del alma dada más arriba... Es por lo demás evidente que el término medio de esta demostración es una determinada definición del alma, esto es, el alma es aquello con que primero vivimos».

* Véase la parte anterior de este capítulo en CIENCIA Y FE, I (1944) 116-127.

ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici.

Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit
 50 hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc
 excluditur per id quod Aristoteles in III De Anima
 dicit, de intellectu possibili loquens [4, 429 a 23]: « Dico
 autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima ».

[§§ 12-16. *Aristoteles ponit intellectum potentiam
 animae quae est forma corporis. — Verba in principio III
 de Anima*]

[12] Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in
 55 III De Anima accedamus, adhuc amplius eirea verba
 ipsius in II De Anima inmoremur, ut ex collatione
 verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sen-
 tentia de anima. Cum enim animam in communi definivis-
 set, ineipit distinguere potentias eius; et dicit quod [II, 3,
 60 414 a 31-32]: « Potentiae animae sunt vegetativum, sensi-
 tivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellecti-
 vum ». Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id
 quod postea subdit, divisionem explanans [3, 414 b 18]:
 « Alteris autem intellectivum et intellectus, ut homini-
 65 bus »¹⁹. Vult ergo quod intellectus sit potentia animae,
 quae est actus corporis. [13] Et quod huius animae poten-
 tiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita defi-
 nitio animae sit omnibus praedictis partibus communis,
 patet per id quod concludit [3, 414 b 20-22]: « Manifestum
 70 igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio ani-
 mae et figurae: neque enim ibi figura est praeter triangu-
 lum et quae consequenter sunt; neque hic anima praeter
 praedictas est ». Non est ergo quaerenda alia anima praeter

¹⁹ El sentido de la frase es: « Entre los animales algunos tienen tacto, y también facultad apetitiva. Cuanto a la fantasía no es claro [si todos los animales lo tienen]... Pero en otros, además de estas [facultades]

no como materia ni como sujeto ». Antes había dicho que el alma era forma del cuerpo físico, y aquí agrega abiertamente que lo es no sólo según sus partes vegetativa, sensitiva y motiva, sino también intelectual. Fué, por lo tanto, parecer de ARISTÓTELES, que aquello con que entendemos es forma del cuerpo físico.

Y para que no diga alguno que en este lugar no trata del entendimiento posible, sino de otra cosa distinta, queda claramente excluída tal hipótesis por lo que dice en el libro 3.º *Sobre el Alma*, refiriéndose al entendimiento posible: « Llamo entendimiento aquello con que el alma opina y entiende ».

[*Aristóteles sostiene que el entendimiento es potencia del alma, la cual es forma del cuerpo*]

[12] Pero, antes de pasar a la consideración de las palabras del libro 3.º *Sobre el Alma*, conviene detenerse un tanto en el 2.º, para que de la comparación de lo que dice se vea cuál fué su opinión acerca del alma. Después de haber dado la definición del alma en general, comienza a distinguir sus potencias, diciendo que « las potencias del alma son: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectual ». Y luego, explanando esta división, muestra que el principio intelectual es el entendimiento: « Pero en otros, la facultad de raciocinar y el entendimiento, como en los hombres »¹⁹. Determina, pues, que el entendimiento es potencia del alma, la cual es acto del cuerpo.

[13] Se ve que llama al entendimiento potencia de esta alma y que la noción de alma dada anteriormente es común a todas las partes [o potencias] dichas, porque luego añade: « Es, pues, evidente que una sola es la noción del alma, como la de figura; porque ni existe otra figura [en su género] fuera del triángulo y las otras figuras que la siguen [cuadrángulo, pentágono...], ni hay alma fuera de las que hemos indicado ». No hay que buscar, por lo tanto,

existe la facultad de raciocinar y el entendimiento, como en los hombres ». El griego τὸ διανοητικόν, está confusamente traducido al latín por *intellectivum*; propiamente significa, *facultad de raciocinar*.

praedictas, quibus communis est animae definitio supra
 75 posita. Neque plus de intellectu mentionem facit Aristoteles in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod [3, 415 a 7-8] «ultimum et minimum (dicit esse) ratiocinationem et intellectum», quia scil. in paucioribus est, ut per sequentia apparet.

80 [14] Sed quia magna differentia est, quantum ad modum operandi, inter intellectum et imaginationem, subdit quod [3, 415 a 11-12] «de speculativo intellectu altera ratio est». Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit²⁰, quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excludit in principio tertii,²¹ ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim
 85 [4, 429 a 10-11]: «De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit». Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant²². Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi,
 90 secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est²³.

[15] Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu quae in secundo reliquerat indeterminata. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem, utrum intellectus

78 rationem, —cinatum. 92 sephisticant.

²⁰ AVERR. en el *Coment.* a este punto: «Trátase de él (es decir del entendimiento especulativo) del que se dice que está fuera de esa naturaleza; porque créese que no es alma ni parte del alma; e indica su nobleza y su diferencia respecto de las otras partes. Hay que pensar, por lo tanto, que es de una naturaleza superior a la naturaleza del alma» (Keeler).

²¹ Según la división del tratado *De Anima*, adoptada por los árabes, el libro 3.º comienza en el capítulo IV del L. 3.º según la división corriente (KEELER). En el *Comentario al De Anima* de S. T. comenzaría en la lección VII.

²² *Entendimiento posible*, cfr. nota 2.

Entendimiento agente. Es el entendimiento en cuanto separa de las cosas materiales su imagen inteligible (species intelligibilis), que, recibida

un alma distinta de las antes nombradas, cuya definición común se puso arriba. Después de lo cual ARISTÓTELES no menciona más el entendimiento en este libro 2.º, a no ser cuando luego añade, que « lo último y mínimo (dice que es) fa racioeinación y el entendimiento » porque [es lo que] se encuentra en menos seres, como consta por lo que sigue.

[14] Pero, porque hay gran diferencia entre el modo de operar del entendimiento y de la imaginación, dice que « existe otra razón acerca del entendimiento especulativo ». Eso lo reserva para estudiarlo en el libro tercero. Y para que no haya quien diga, como Averroes erróneamente expone²⁰, que ARISTÓTELES dice que « hay otra noción para el entendimiento especulativo », porque éste ni es el alma ni parte de ella, en seguida, al principio del libro 3.º²¹, donde resume lo tratado sobre el entendimiento, pone estas palabras: « Acerca de la parte, por cuyo medio el alma conoce y sabe ». Y no hay por qué afirmar que esto se dice sólo en cuanto que el entendimiento se divide en posible y agente, como algunos se imaginan²². Porque esto quedó aclarado antes de probar ARISTÓTELES la existencia de los entendimientos posible y agente; de lo cual se deduce que el entendimiento significa aquí una parte en general, en cuanto contiene el agente y el posible, como antes en el libro 2.º claramente hizo distinción entre el entendimiento y las otras partes del alma, según queda dicho²³.

[15] Hemos de considerar por otra parte la admirable diligencia y orden con que procede ARISTÓTELES. Comienza el libro tercero por aquellas cuestiones acerca del

en el *entendimiento posible*, lo hace entender *en acto*. Su naturaleza y razón de ser, las describe S. T. en el *Com. De Anima*, II, lec. X.

²³ Excluye aquí S. T. la opinión de algunos intérpretes, que no parece ser ni de Averroes ni de Siger de Brabante, según los cuales, « la parte por cuyo medio el alma conoce » de que habla aquí Arist., no sería el entendimiento mismo (separado del alma, según ellos), sino el alma, en cuanto recibe la acción del entendimiento. (Cfr. KEELER). A esta misma opinión se refiere en el *Com. De Anima*, III, 7: « Por esto que se dice, aparece la falsedad de la opinión de aquellos que dijeron que el entendimiento es la fuerza imaginativa, o alguna disposición en la naturaleza humana que corresponde a la complexión del cuerpo. Pero con ocasión de estas palabras, algunos se han engañado hasta el punto de que afirman que el entendimiento posible está separado del cuerpo, como una de las substancias separadas ».

ab aliis partibus animae separetur ratione solum, aut etiam
 5 loco: quod quidem indeterminatum dimisit eum dixit
 [II, 2, 413 a 24-25]: « De intellectu autem et perspectiva
 potentia nihil adhuc manifestum est ». Eh hanc quaestio-
 nem primo resumit, cum dicit [III, 4, 429 a 11-12]: « Sive
 separabili existente (seil. ab aliis animae partibus), sive
 10 non separabili secundum magnitudinem, sed secundum ra-
 tionem ». Pro eodem enim accipit hic separabile secundum
 magnitudinem, pro quo supra dixerat separabile loco.
 [16] Secundo, indeterminatum reliquerat de differentia in-
 tellectus ad alias animae partes, eum postmodum dixit
 15 [II, 3, 415 a 11-12]: « De speculativo autem intellectu altera
 ratio est ». Et hoc statim quaerit, eum dicit [III, 4, 429 a 12]:
 « Considerandum quam habet differentiam ». Hanc autem
 differentiam talem intendit assignare, quae possit stare
 eum utroque praemissorum, seil. sive sit separabilis [ani-
 20 ma] magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non: quod
 ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim
 dicit, quam habet intellectus differentiam ad alias animae
 partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, i. e.
 subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde
 25 manifestum est quod non intendit hanc differentiam osten-
 dere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse
 (hoc enim non posset salvari eum utroque praedictorum);
 sed intendit assignare differentiam quantum ad modum
 operandi; unde subdit [III, 4, 429 a 13]: « Et quomodo fit
 30 quidem ipsum intelligere ». Sic igitur per ea quae ex verbis
 Aristotelis accipere possumus usque huc, manifestum est
 quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est
 actus corporis physiei.

[§§ 17-26. *Intellectus comparatur cum sensu. Empedo-
 cles et Anaxagoras*]

[17] Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus,
 35 Averroistae accipere volunt intentionem Aristotelis fuisse,
 quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut

entendimiento que habían quedado sin solución en el segundo. En primer lugar se pregunta, si el entendimiento se distingue de las otras partes del alma sólo por la razón o también localmente, cosa que dejó sin respuesta cuando dijo: « Del entendimiento y de la facultad especulativa nada claro aparece por ahora ». Resume esta cuestión con estas palabras: « [Trataremos ahora del entendimiento], ya sea que exista separado (de las otras partes del alma) o no, en cuanto a la magnitud, sino sólo por la operación de la mente ». Toma aquí « en cuanto a la magnitud » en el mismo sentido que antes había dicho « separable localmente ». [16] Además, había dejado sin determinar lo tocante a la diferencia entre el entendimiento y las demás partes del alma, cuando después dice: « Otra es la noción del entendimiento especulativo », cosa que averigua inmediatamente diciendo: « Se ha de considerar la diferencia que hay ». Y procura asignar una diferencia tal, que concuerde con ambas presuposiciones, es decir, ora sea [el alma] separable localmente de las otras partes, ora no; lo cual está insuficientemente indicado por la manera de hablar. Ha de considerarse, dice, cómo el entendimiento se diferencia de las otras partes del alma, ora sea separable localmente o sólo según nuestro modo de concebir. De donde con claridad se deduce que no pretende mostrar que esta diferencia sea la de una substancia separada del cuerpo (pues esto no concordaría con las suposiciones hechas) sino que trata de asignar una diferencia en lo referente al modo de obrar; por ello agrega: « Y cómo se realiza el mismo entender ».

Así, pues, por lo que puede sacarse de las palabras de ARISTÓTELES, ha de afirmarse que concibió el entendimiento como una parte del alma, que a su vez es acto del cuerpo físico.

[Compárase el entendimiento con el sentido. Empédocles y Anaxágoras]

[17] Pero, como los averroístas quieren deducir de ciertas palabras que vienen después, que la intención de ARISTÓTELES es enseñar que el entendimiento no es el alma,

pars talis animae; ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quaestionem motam de differentia intellectus et sensus, inquit secundum
 40 quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat, scil. quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilibus²⁴. Hoc ergo est quod quaerit Aristoteles dicens [III, 4, 329 a 13-15]:
 45 « Si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili », ut scil. sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, « aut aliquid huiusmodi alterum »; i. e. aut intelligere est aliquid huiusmodi simile, scil. ei quod est sentire, alterum
 50 tamen quantum ad hoc quod non sit passibile. [18] Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, —non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur—, quod hanc partem animae [4, 429 a 15] « oportet esse impassibilem », ut non corrumpatur
 55 sicut sensus; (est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur)²⁵. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse [4, 429 a 15-16] « susceptivam speciei intelligibili
 60 lis », et quod sit « in potentia » ad huiusmodi speciem, et quod « non sit hoc » in actu secundum suam naturam [417 a 6]; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit,

57 a sensibili

²⁴ S. T., *Com. De Anima*, III, 7: « Y esto es lo que dice, que la desemejanza de imposibilidad entre lo sensitivo y lo intelectivo se manifiesta por el órgano y el sentido, puesto que el sentido se torna impotente para sentir por aquello que produce una sensación muy fuerte, como el oído no puede oír el sonido cuando es impresionado por grandes sonidos, ni la vista puede ver, ni el olfato oler cuando estos sentidos han sido impresionados primeramente por colores u olores muy fuertes que corrompen [insensibilizan] el órgano. Pero el entendimiento, como no tiene órgano corporal, que pueda corromperse [insensibilizarse] por la excelencia del objeto propio, después que ha entendido algo excelentemente inteligible, no por eso entiende menos las cosas ínfimas sino más ».

²⁵ *Pasión, padecer, corrupción, corromperse*, en la metafísica aristotélica tienen un sentido propio, aunque fundado en su significado vulgar. *Pasión (PASSIO)* significa en general la recepción de cualquier cualidad

acto del cuerpo, ni parte de ella; nos toca aún investigar con toda diligencia las palabras subsiguientes. Luego de suscitar la cuestión sobre la diferencia entre el entendimiento y el sentido, examina inmediatamente en qué es el entendimiento semejante a los sentidos y en qué no. Antes había asentado dos cosas acerca de los sentidos, a saber, que los sentidos están en potencia respecto de lo sensible, y que se corrompen o sufren detrimento y padecen por la superioridad y excelencia de los sensibles²⁴. No otra cosa busca ARISTÓTELES cuando dice: «Si, pues, el entender es como el sentir o el padecer algo, ciertamente padecerá, o por recibir en sí la acción de lo inteligible (es decir, que de este modo se corrompería el entendimiento por la excelencia de lo inteligible), o por otra cosa parecida», quiere decir: o el entender es algo semejante al sentir, pero se diferencia del mismo en cuanto que no es pasible. [18] Responde inmediatamente a esta cuestión y concluye —no de lo que precede sino de lo que sigue, lo cual a su vez se deduce de lo anterior—, que «conviene que esta parte del alma sea impasible» y no se corrompa como el sentido; hay con todo en el entendimiento cierta pasibilidad (*passio*), en cuanto que el entender comúnmente se denomina en cierto modo padecer²⁵. En esto, pues, se diferencia del sentido. De consiguiente muestra en qué conviene con el sentido, porque es menester que dicha parte sea «susceptible de la especie inteligible» y que esté «en potencia» respecto de dicha especie, y que «no sea

(forma) substancial o accidental, buena o mala... Más estrictamente, la recepción de una forma o cualidad destructiva. El sujeto en el cual un agente obra algún efecto *padece* en sí el cambio de formas producido por el agente; su *pasión* es correlativa de la *acción* del agente. El cambio de las formas materiales en un sujeto se explica con los términos de *generación* y *corrupción*. La producción de una nueva forma material, se llama *generación*, o *edución*. La desaparición de la forma preexistente se denomina *corrupción*. El sujeto al recibir nuevas formas pasa de tenerlas *en potencia* a tenerlas *en acto*. «En tercer lugar dicese que alguien padece comúnmente por el solo hecho de que aquello que está en potencia para algo recibe esto para lo que estaba en potencia, sin necesidad de que pierda alguna cosa; de esta manera todo lo que pasa de la potencia al acto puede decirse que padece, aun cuando es perfeccionado. En esta forma nuestro entender es padecer». S. T., *Summ. Theol.* I, 76, 2, c.

quod oportet [4, 429 a 16-18] « sic se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia ».

[19] Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua ²⁶. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod [4, 429 a 18] « necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus », i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. [20] Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae [4, 429 a 22-23] ²⁷; non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Graeco [4, 429 a 20-21]: « Intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet ». Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quadammodo obstrue-

64-65 sensum 65 intellectivum

²⁶ Referencia a los célebres versos de EMPÉDOCLES, que cita el mismo ARISTÓTELES en *De Anima*, I, 2, 404, b. 13-15.

²⁷ Es célebre la opinión de Anaxágoras. Nos la ha transmitido Simplicio, y Aristóteles se refiere a ella también en el *De Anima*, I, 2, 405

esto » en acto según su naturaleza, como anteriormente se dijo del sentido, el cual está en potencia con relación a lo sensible y no en acto. Y de esto concluye que es necesario « que el entendimiento sea respecto de lo inteligible lo que los sentidos respecto de lo sensible ».

[19] Ahora bien, adujo esto para excluir la opinión de Empédocles y otros antiguos, quienes establecieron, que el conociente tiene la naturaleza de lo conocido, pues conocemos la tierra mediante la tierra, el agua mediante el agua²⁶. Pero ya mostró antes Aristóteles, que esto no es cierto tratándose del sentido, puesto que lo sensitivo es, no actualmente, sino potencialmente aquello mismo que siente; y otro tanto dice aquí del entendimiento. Mas hay su diferencia entre sentido y entendimiento, porque el sentido no tiene capacidad de conocerlo, sino la vista únicamente los colores, el oído de los sonidos, y así de los otros sentidos; el entendimiento, en cambio, es propiamente capaz de conocerlo todo. Decían los filósofos antiguos, pensando que el conociente debe tener la naturaleza de lo conocido, que para que el alma conozca todas las cosas, es necesario que esté compuesta de los elementos de todas las cosas. Pero, como ARISTÓTELES probó ya del entendimiento, a semejanza del sentido, que no es actualmente la cosa conocida sino sólo potencialmente, concluye ahora, por lo contrario, que « es necesario que el entendimiento, puesto caso que conozca todas las cosas, sea no mezclado », esto es, no compuesto de todas las cosas, contra lo que Empédocles suponía.

[20] Para esto aduce el testimonio de Anaxágoras²⁷, aunque éste no hablaba aquí del entendimiento en el mismo sentido, sino del entendimiento que todo lo mueve. Pues bien, como dijo Anaxágoras que aquel entendimiento no es mezclado, para que así pueda mover y separar, del mismo modo nosotros podemos decir esto del entendimiento humano, que conviene no sea mezclado, para que lo conozca todo; y consiguientemente lo prueba, de modo que

a 15-19: « Todas las cosas están compuestas de toda clase de materia, pero el entendimiento es infinito, dueño de sí mismo, *no mezclado a otra cosa alguna, sino que en sí mismo existe solo...* Todo lo gobierna... todo lo conoce... todo lo ordena... » (DIELS, fr. 12).

ret oculum ne alia videret. [21] Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod [4, 429 a 21-22] « non contingit ipsum habere aliquam naturam » determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; « sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis », i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu, ut supra in secundo dixerat. Concludit ergo quod intellectus [4, 429 a 24] « antequam intelligat (in actu) nihil est actu eorum, quae sunt »; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scil. quod est actu omnia.

el siguiente texto en griego es así: « Porque al aparecer en lo interior una cosa impedirá a otra exterior y pondrá obstáculo ». Lo cual puede comprenderse comparándolo con la vista: porque si hubiese algún color dentro del ojo, impediría ver un color exterior y obstaculizaría de alguna manera el ojo para ver otras cosas.

[21] De un modo semejante, si alguna naturaleza de las cosas que el entendimiento conoce, por ejemplo, tierra o agua, caliente o frío, u otra por el estilo, fuera intrínseca al entendimiento, le impediría y en cierto modo obstaculizaría para conocer otras. De consiguiente, puesto que el entendimiento lo conoce todo, concluye que « el resultado es que él no tiene naturaleza alguna » determinada de las naturalezas sensibles que conoce; « sino que esta sola naturaleza tiene, que es posible », o sea que está en potencia para todo lo que entiende, en cuanto de su naturaleza depende, pero se hace actualmente eso mismo que conoce mientras lo está entendiendo en acto, a la manera que el sentido que está en acto se hace lo sensible en acto, como antes en el libro 2.º lo había dicho. Concluye, pues, que el entendimiento, « antes de entender (en acto), no es actualmente ninguna de las cosas que existen »; cosa que contradice la opinión de los antiguos, que decían que es actualmente todas las cosas.

INSTITUTO SUPERIOR DE FILOSOFÍA. — Síntoma y expresión del magnífico despertar religioso-cultural que va penetrando con paso decisivo y conquistador en los distintos núcleos intelectuales de nuestro país, es la reciente creación del Instituto Superior de Filosofía en el Colegio del Salvador de Buenos Aires, a donde acuden a dictar sus clases Profesores de las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel y del Seminario Metropolitano de Villa Devoto.

Traduce dicho Instituto las hondas preocupaciones de un núcleo de profesionales católicos que ansían dotar a la vida nacional de un sentido de firme y sólida unidad, acorde a los principios de una filosofía rectora, pues han experimentado que las actividades culturales, sociales y políticas acusan muchas veces cierto desorden y confusión, cuando no anarquía y contradicciones, entre la posición espiritual confesada y la expresión intelectual, sentimental o el tipo de acción asumido. Lógica conclusión ha sido que todo ello evidencia una información deficiente o una falta de conocimientos, existente a veces, con respecto a las fuentes de la filosofía perenne y que, por tanto, la única forma de que la acción tuviera sentido ecuménico, sello perdurable y fecundo desarrollo, era sustentarla con las nociones fundamentales emanadas de la filosofía cristiana.

Este núcleo de profesionales católicos se puso en contacto con los Padres de la Compañía de Jesús, manifestando su deseo de encontrar para la vida cultural y social argentina el nivel histórico exigido por la hora presente, dentro de las enseñanzas de la Iglesia Católica, para lo cual creía que era punto de partida indispensable reunirse a estudiar con auténtica humildad y tesonero afán, una disciplina para la cual sentían vocación y respeto y por considerarla, además, base indispensable para la formación de verdaderos hombres dirigentes del pensamiento argentino en esta hora de inmensa trascendencia en la historia nacional.

La Compañía de Jesús acogió con toda generosidad tan laudable iniciativa y el Colegio del Salvador puso sus aulas a disposición del nuevo Instituto, que ha comenzado de inmediato a funcionar con toda regularidad, y entusiasmo siempre creciente. Ha organizado sus cursos por semestres y recibe alumnos de tres categorías, *ordinarios*, *extraordinarios* y *oyentes*, con pruebas de suficiencia anuales o semestrales y una duración total de los estudios equivalente a seis semestres, al cabo de los cuales tendrá lugar la prueba final de suficiencia y la colación del título correspondiente.

Dictanse en él las disciplinas fundamentales de la filosofía escolástica, Introducción a la Filosofía, Lógica Formal y Criteriología, Metafísica General u Ontología, Cosmología, Psicología Racional y Experimental, Ética y Teodicea, interpretación de textos de Sto. Tomás y Aristóteles, además de otros cursos complementarios o accesorios, correspondientes a las diversas disciplinas enunciadas.

CIENCIA Y FE augura al flamante Instituto Superior de Filosofía larga y próspera vida, para bien de la Iglesia y de la Patria.

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. - *Homenaje al Dr. Víctor Andrés Belaúnde*. — Con motivo de haber cumplido 60 años de edad el Dr. V. A. Belaúnde, Vicerrector de la Universidad Católica del Perú y Decano de la Facultad de Derecho, fué objeto de un extraordinario y significativo homenaje. Propiciaban la celebración tres generaciones de peruanos: sus maestros, representados por el Dr. Manuel Vicente Villarán, ex-Rector de la Universidad Nacional de San Marcos; sus condiscípulos, representados por el Dr. José de la Riva Agüero, Presidente de la Academia Nacional de la Lengua; y sus alumnos, representados por el Dr. Raúl Porras Barrenechea.

La obra del Dr. Belaúnde que lo ha hecho acreedor a tan merecido homenaje es de una coherencia y solidez extraordinaria: En su magnífico discurso el Embajador de España, señor Pablo de Churrua y Dotres, Marqués de Aycinena, ensalzó *«la trigonía de valores que contorna la persona del Dr. Belaúnde: Fe, Patriotismo, Cultura»*.

El Dr. Belaúnde ha sido un paladín de su fe católica: quien ésto escribe recuerda con emoción la encendida oración con que la noche de los hombres, durante el Congreso Eucarístico de Arequipa, en el inmenso estadio Melgar, el Dr. Belaúnde oró a Jesucristo Sacramentado con palabras que a veces recordaban el verbo hirviente de Tertuliano, y a veces el decir quedado y reposado de San Juan de la Cruz.

La obra patriótica del Dr. Belaúnde ha sido sobre todo doctrinal: con su saber y con su vivir ha dado a la «peruanidad» el contenido que la historia y la verdad exigían, vindicándola de mutilaciones tendenciosas. También ha consagrado a la patria otros desvelos: muchos años presidió la Sección de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores y representó al Perú en debates espinosos y difíciles legaciones en el extranjero.

En el campo de la cultura sus creaciones más duraderas han sido *«Mercurio Peruano»*, revista de cultura que coronó el año pasado el vigésimo quinto de su existencia; *«La Sociedad Peruana de Filosofía»* y quizá la mejor interpretación sociológico-histórica del pasado del Perú con sus libros: *«La Realidad Nacional»*, *«Meditaciones Peruanas»*, *«Peruanidad»*.

Las dotes de orador y de maestro, realmente eximias, dan a la obra del Dr. Belaúnde esa prestancia personal que es el secreto de su influencia.

El acto de homenaje fué una verdadera justa literaria, digna de aquellos antiguos troveros: hablaron, además del Embajador de España, el Embajador de Venezuela, (Belaúnde ha estudiado a Bolívar con singular cariño y difundido sus «ideas políticas» en un libro editado por la John Hopkins University, resumen de las clases que allí diera), el ex-Rector de la Universidad Nacional de San Marcos, Dr. Villarán y, finalmente, el mismo Dr. Belaúnde. El Sumo Pontífice, muchas asociaciones culturales y todas las Universidades Católicas de América se asociaron al homenaje.

* * *

MINERVA, NUEVA REVISTA DE FILOSOFÍA. — Acaba de llegar a nuestra manos una nueva revista de filosofía que nace con el título y con el espíritu de MINERVA «armada y combatiente; armada de razón y combatiente por la razón y contra el irracionalismo» (Presentación).

Con el empuje propio de toda vida nueva, MINERVA «emprende decididamente la defensa de la razón. No en particular de la diosa Razón, la que se bastaba a sí misma tejiendo la madeja del mundo con la tela que de sí propia extraía, sino de esa excelsa faena, (que nos empecinamos en considerar como distintiva de la extirpe humana), que confía en la racionalidad del universo y de sí mismo para comprenderlo y comprenderse, para transformarlo y transformarse, para superarlo y superarse» (Presentación).

«Esto no significa que MINERVA abra sus páginas a los que crean en

el poder y la excelencia de la razón. MINERVA toma posición, sí, ante la alternativa. Pero invita cordialmente a todos los pensadores honestos de las tres Américas, cualesquiera sean sus actitudes ante sus propias inteligencias —a colaborar en sus páginas con toda libertad» (Presentación).

MINERVA, pues, aparece con una orientación determinada: la defensa del valor de la razón contra el irracionalismo, la defensa de la inteligencia frente a la deificación de ciertos valores irracionales como «el suelo y la sangre».

Por nuestra parte creemos oportuna toda reacción contra los excesos producidos en estos últimos años, en el orden especulativo y en el orden social, por la filosofía llamada irracionalista. En realidad, renunciar a la inteligencia es cuestión de muerte para la vida específicamente humana y librarse a un ciego desenvolvimiento de las fuerzas instintivas, animales, del hombre. Naturalmente que el racionalismo ha tenido también y puede tener sus excesos. La deificación de la razón puede alejar a la filosofía y al hombre mismo del contacto con la realidad concreta, y a querer apresar todo en esquemas puramente formales. Tal filosofía puede llevar a excesos parecidos al de un irracionalismo. Esperamos que la nueva revista mantendrá una prudente y realista orientación. Juzgamos, de entrada, que no se puede rechazar al irracionalismo de plano. Si por irracionalismo se entiende una negación simple y llana del valor de la razón y de la inteligencia humana, creemos que es prestar un valioso servicio a la humanidad el descubrir implacablemente la inhumanidad esencial que tal sistema encierra. Pero la filosofía llamada irracional o existencialista tiene cierta parte de razón al insistir en que es necesario un continuo esfuerzo por aprehender lo concreto en sí mismo, el existir individual de los seres. Juzgamos que se indica en esta forma una dirección del pensamiento que no podemos olvidar. Hay cierto irracionalismo moderado que, sin negar simplemente el valor de la razón, insiste en la necesidad de apoyarla y de controlarla, y aun de perfeccionarla por el conocimiento intuitivo y concreto de la realidad. Tenemos ahora a la vista, por citar un ejemplo, la inmensa obra filosófica de Maurice Blondel, en que abundan las diatribas contra la razón abstracta y en que se aboga teórica y prácticamente por un sistema, no sólo diametralmente opuesto al racionalismo de un Descartes, sino al mismo método escolástico. No estamos plenamente de acuerdo con Blondel. Pero creemos que su irracionalismo es digno de estudio y de aprecio. Nos gustaría, por amor a la verdad, que una defensa de la razón tuviera siempre estas consideraciones ante la vista.

Pero resulta que hemos estado discutiendo problemas al hacer la presentación de MINERVA. Tal vez será porque la revista ha querido aparecer «combatiente».

El primer número de MINERVA reúne trabajos de Rodolfo Mondolfo (La Filosofía de Giordano Bruno); Mario Bunge (¿Qué es la Epistemología?); Simón M. Neuschlosz (El Irracionalismo en la Física contemporánea); Isidoro Flaumbaum (Meister Eckhart y Martín Heidegger); Hernán Rodríguez (Conflicto de vida y muerte de Antonio Machado). Además de las notas de la bibliocrítica, ha abierto una sección de problemas que la dirección de la revista presenta a los estudiosos con el objeto de estimular la investigación filosófica.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

A = *Athena* (Madrid). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — AUC = *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (Quito). — BMSA = *Boletín del Museo Social Argentino (Servicio Social)* (Buenos Aires). — CT = *Ciencia Tomista* (Salamanca, España). — JS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (Santa Fe, Argentina). — PC = *Revista de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires). — RC = *Revista de Ciencias* (Lima, Perú). — REA = *Revista de Economía Argentina* (Buenos Aires). — RIT = *Revista Internacional del Trabajo* (Ginebra, Suiza). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá, Colombia). — TFUQ = *Thought. Fordham University Quarterly* (New York, U. S. A.). — TJOR = *The Journal of Religion* (Chicago, U. S. A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, U. S. A.). — UCB = *Universidad Católica Boliviana* (Medellín, Colombia). — VP = *Vozes de Petrópolis* (Petrópolis, R. J., Brasil).

TEOLOGÍA

A. — DOGMÁTICA Y APOLOGETICA

1. Bertocci, P., *An analysis of Macintosh's theory of religious knowledge*, TJOR, XXIV (1944) 42-55.

Sobre la obra del Prof. Macintosh «The Problem of Knowledge» el autor analiza la parte que se refiere al conocimiento religioso. 1. ¿Cómo es posible el conocimiento religioso? 2. Objeciones al dualismo epistemológico religioso. 3. Argumento de Mac. para probar la existencia de Dios: a) teoría del valor; b) significado de la divinidad; c) proceso de los valores y la divinidad; d) la parte cognoscitiva de la experiencia religiosa. 4. La experiencia religiosa como confirmación.

2. De Castro, J. J., O.F.M., *A Encíclica «Mystici Corporis Christi»*. VP, 2 (1944) 212-221.

1. El panorama de la sociedad contemporánea. 2. El esquema de la Encíclica. 3. Consideraciones y conclusiones.

3. Lehmann, P., *Toward a protestant analysis of the ethical problem*. TJOR, XXIV (1944) 1-16.

El autor estudia y deduce las consecuencias de la doctrina de la justificación.

ción por la «sola fe» en el problema de la ética. Sus principales fuentes de información son los grandes maestros protestantes: Calvino y Lutero.

B. — SAGRADA ESCRITURA

4. McCasland, S. V., *The demonic «Confessions» of Jesus*. TJOR, XXIV (1944) 33-36.

Se estudian las diversas confesiones hechas por el demonio acerca de la divinidad de Cristo, p. e., Marc., I, 24: «¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazareth? ¿Has venido a perdernos? Te conozco: tú eres el Santo Dios».

5. Silving, H., *The state contract in the old testament*. TJOR, XXIV (1944) 17-32.

En la constitución del pueblo de Israel influyeron como ideas centrales el pacto o alianza con Dios y la promesa «realidad más tarde» de un país —la «tierra prometida»— donde se establecería el «pueblo de Dios».

C. — MORAL

6. Ferreira, F. de P., *O Problema da Habitação e seus Aspectos Morais*. VP, 2 (1944) 42-53.

(*) Por causa de la guerra varias revistas han suspendido su publicación y otras no han podido llegar hasta nosotros.

D. — ASCETICA

7. **Didonet, F.**, *Concepção Orgânica da Vida Cristã*. VP, 2 (1944) 208-212.

Elevación, no destrucción. Orientación sobrenatural de la vida. Intercompentetración orgánica.

8. **Ferreira Machado, J.**, *Vida Cristã no Mundo de Hoje*. VP, 2 (1944) 86-91.

HISTORIA DE LA IGLESIA

A. — PROTESTANTISMO Y OTRAS SECTAS

10. **Smith, Ch. E.**, *Clerical violence in the Pontificate of Innocent III*. TJOR, XXIV (1944) 37-41.

Métodos de persecución empleados por el clero contra los albigenses y valdenses, especialmente bajo el pontificado de Inocencio III y que culminaron en los cánones del Concilio IV de Letrán.

11. **Wildenhues, B.**, *Los fundadores del protestantismo*. RJ, 101-102 (1944) 31-37.

Contribución a un mayor esclarecimiento de la verdadera situación del protestantismo en la historia.

B. — ORDEN BENEDICTINA

12. **Alvarez, J.**, *Evocación de Montecassino*. RJ, 101-102 (1944) 26-30.

«Bajo la impresión del bombardeo de Montecassino, dice, he recordado vivamente las horas que allí pasé, y casi a vuelapluma las entrego al viento».

13. **Zeller, L.**, O.S.B., *Um Grande Beneditino Brasileiro*. VP, 2 (1944) 186-193.

El R. P. Dom Domingos da Transfiguração Machado, restaurador de la Congregación benedictina brasileña y monje del monasterio de San Bento, de Bahía.

C. — ORDEN DOMINICANA

14. **Figueras, A.**, O.P., *La Escuela Dominicana en la Legislación de Indias*. CT, 6 (1943) 278-302.

Continúa el trabajo iniciado en CT, 5 (1943) 144-170. Principios de la orden en América (1510-1550). Primeros trabajos misionales. La provincia dominicana de Castilla a principios del s. XVI. Primeras expediciones de dominicos. Expediciones de dominicos y franciscanos a las costas de Cumaná. La Provincia de Santa Cruz de Indias.

E. — HISTORIA DE LAS RELIGIONES

9. **Backheuser, E.**, *A Religião em Antropogeografia*. VP, 2 (1944) 26-41.

Universalidad del sentimiento religioso. Influencia del paisaje. Asia, cuna de grandes religiones. Propagación de las religiones.

D. — ORDEN FRANCISCANA

15. **Lejarza, F.**, *Escenas de martirio en el río San Sabá*. AIA, 12 (1943) 441-495.

La apachería y sus habitantes. Intentos de evangelización. Causas del fracaso y cuadro general de la actuación franciscana entre los Apaches hasta 1767.

16. **López, A.**, *El franciscanismo en España a la luz de los documentos vaticanos*. AIA, 12 (1943) 496-570.

Examen del «Bullarium» Franciscanum, que contiene las Constituciones, Cartas y Diplomas de los Romanos Pontífices Calixto III, Pio II y Paulo III, referentes a las tres Órdenes de San Francisco.

E. — ESTADOS UNIDOS

17. **Pattée, R.**, *El catolicismo y la mentalidad norteamericana*. RJ, 101-102 (1944) 20-26.

Análisis del famoso artículo de H. Beilloc en el *Catholic World* donde declara que «la cultura de los EE. UU. es, desde su religión original y a través de todo el curso de su historia, absolutamente opuesta a la Iglesia Católica».

F. — ESPAÑA

18. **Sancho, H.**, *Notas históricas sobre la devoción al Nombre de Jesús en Andalucía*. AIA, 12 (1944) 571-580.

G. — BRASIL

19. **Bezerra de Menezes, G.**, *José Gerardo Bezerra de Menezes: Um Católico de Fibras*. VP, 2 (1944) 79-85.

H. — PONTIFICADO ROMANO

20. **Tobin, J. E.**, *Alexander Pope, 1744-1944. Personality and Reputation*. TFUQ, XIX (1944) 71-94.

FILOSOFIA

A.—LOGICA Y CRITERIOLOGIA

21. Escobar, I. G., *Los Juicios Sintéticos a Priori de Kant*. UCB, X (1943) 55-64.

B. — PSICOLOGIA

22. Dias, R., *Caracteres do Nosso Tempo*. VP, 2 (1944) 13-26.

Retratos psicológicos de algunos tipos bastante comunes en la sociedad, p. ej.: el primario, el pariente pobre, el paladín de la fe, un funcionario, etc.

23. McKian, J., *The Reason D'Etre of the human Composite*. TNS, XVIII (1944) 42-75.

Aplicando el principio tomista de que la forma no existe para la materia, sino a la inversa, ésta para aquella, considera el autor que la unión del cuerpo y el alma es un estado ordenado por la naturaleza para el bien del alma, de suerte que ésta pueda ser debidamente habilitada para cumplir su finalidad en el plan divino, como parte de una sustancia: el hombre.

24. Pimentel, M., *Falsos Profetas*. VP, 2 (1944) 145-180.

1. Dostolevsky, mórbido profeta de la compasión por los criminales y de la exaltación de los tarados. 2. Tolstoi, el profeta del evangelismo anarquista. 3. León Bloy, el luciferino profeta de Júpiter tonante. 4. Charles Péguy, el profeta de la comodidad y de la presunción. 5. Mauriac, el profeta de la corrupción provinciana y burguesa del catolicismo.

25. Vonderahe, A. R., *The Anatomic Substratum of Emotion*. TNS, XVIII (1944) 76-95.

En el cerebro humano, el hipotálamo y la región preóptica, juntamente con otros núcleos talámico-dorsales, están relacionados con la expresión emocional. La experiencia emocional parece estar especialmente relacionada con un sistema en el que el «hipocampus» y el «fornix» tienen la parte principal. La relación comprensión-emocional parece en cierto grado depender de uno de los lóbulos

frontales en el área de asociación. Cuanto más conozcamos de anatomía mejor comprenderemos la síntesis escolástica de «psiqué» y «soma».

C. — ETICA

26. Derisi, O. N., *Situación especial de la Filosofía Moral en el Cristianismo*. UCB, X (1943) 3-19.

Capítulo único de la 2.^a parte — inédita — de la 2.^a Ed., próxima a publicarse, de la obra «Concepto de la filosofía cristiana», que editarán los «Cursos de Cultura Católica» de Buenos Aires.

27. Gómez, R. L., *La Obligación de la Ley Positiva*. UCB, X (1943) 33-44.

Rechazo de las teorías de los que niegan que la ley positiva pueda inducir una obligación, como Duguit, Kohler, Zitelmann, Kelsen, Balzarini, Migliori.

28. Urdániz, T., O.P., *La obligación de las leyes del Estado y el abuso de precios*. CT, 6 (1943) 233-251.

A propósito de la reciente obra del eminente sociólogo español P. Joaquín Aspiázu, S. J., *Los precios abusivos ante la Moral* (Madrid, 1941).

D. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

29. Fraile, G., O.P., *Sobre el origen de la filosofía griega*. CT, 6 (1943) 252-277.

Discute los problemas planteados por el Prof. D. Benito Celada en su obra: *La Filosofía antes de los griegos* (Madrid, 1943).

30. Setzer, A., O.F.M., *O Conceito do Homem no Sistema Metafísico de Bergson*. VP, 2 (1944) 230-247.

1. El ilusionismo. 2. Biologismo y pragmatismo. 3. El hombre. 4. Conclusión.

PEDAGOGIA

31. Herrera, E., S.I., *Formación religiosa en los Colegios Universitarios*. A, 138 (1943) 302-308.

A propósito del decreto del gobierno español sobre «Colegios Mayores». Formación filosófica y religiosa. Líneas generales. Formación Filosófica superior. Colegio Mayor Universitario. Organización práctica de la formación filosófica. En el interior del Colegio Mayor. Colegios Universitarios: Director espiritual y

tutor. Obras de apostolado interior. Circuito de estudios. Visitas a los suburbios. Porvenir de España y Portugal.

32. Herrera Oria, A., *La Pedagogía de San José de Calasanz*. A, 138 (1943) 313-315.

Acerca de la obra del P. Caballero «Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz», cuyo tema es: «El educador es un cooperador de la verdad».

33. **L o n d o ñ o, M., C.M.,** *Fundamentos Pedagógicos para una Economía Cooperativa.* UCB, X (1943) 104-137.

Antecedentes históricos de la Escuela Cooperativa. La escuela y la vida. La Moral y el cooperativismo. La personalidad: «suprema fortuna de los hijos de la tierra» (Goethe). Diferencias entre la escuela cooperativa y la cooperativa escolar. La escuela rural. La cooperación en el bachillerato. La cooperación y la Universidad. La justicia económica. Adhesión libre. Neutralidad política y religiosa. Amor y solidaridad. El principio democrático y la paz. Función de la Universidad.

34. **Martínez García, A.,** *El «cuánto» y el «cómo» en la enseñanza.* A, 138 (1943) 308-312.

1. Las materias de estudios no son fines, sino medios. 2. El profesor y el alumno tienen un papel correlativo. 3. Sólo el trabajo bueno es verdaderamente formativo.

35. **Ramírez, A. F.,** *El Cultivo de la Voluntad.* UCB, X (1943) 45-54.

El carácter. La voluntad. Conocimiento propio. Vida interior. Tener un ideal. Constancia. El deporte. Las pequeñas causas. Grabar en el corazón de la juventud: «Retorsum non abii», a pesar de todo, no retrocederé nunca.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

A. — DERECHO SOCIAL

36. **A n ó n i m o, Política social y económica.** RIT, XXIV (1944) 64-84.

El movimiento obrero y la planificación de postguerra. La federación internacional de los trabajadores del transporte. Plan sindical para la organización de postguerra y la política de empleo en la industria del calzado en Gran Bretaña. La rehabilitación de las regiones liberadas en la U. R. S. S. Estudio de los problemas de postguerra en algunos de los países americanos, etc.

37. **A n ó n i m o, Empleo.** RIT, XXIX (1944) 91-113.

La organización del empleo en los EE. UU. Organización de las agencias de colocación en la Argentina. La formación vocacional en Canadá, Francia y Gran Bretaña. La movilización del potencial humano en Alemania.

38. **A n ó n i m o, Migración.** RIT, XXIX (1944) 115-118.

La Comisión intergubernamental de refugiados. Auxilio en la India a los refugiados procedentes de las zonas de guerra.

39. **B u n g e, A. E., Ochenta y cinco años de inmigración (2.ª parte).** REA, 309 (1944) 61-65.

Análisis de los contingentes migratorios llegados a la Argentina.

40. **Christensen, A. N., La Constitución de los Estados Unidos.** JS, 40 (1943) 133-143.

El recurso de inconstitucionalidad en los EE. UU. la Legislación económica desde 1930-1940. Legislación social y Legislación del trabajo en EE. UU.

41. **C o g h l a n, E. A., Hacia la seguridad social en la Argentina -**

Una comparación sugestiva. REA, 307 (1944) 5-10.

Paralelo entre los beneficios del plan de Sir William Beveridge y el proyecto del Ing. Di Tella. Las disposiciones de este último constituyen un valioso antecedente para la obra de codificación de las medidas de previsión social a que, más tarde o más temprano, deberá llegarse en la Argentina.

42. **C r e s p o, E., Consideraciones sobre la inmigración futura.** REA, 310 (1944) 109-113.

Debe rechazarse la pretensión de los ilusos y optimistas de que la Argentina vuelva a la política de «inmigración espontánea», como se decía antes, o «da puerta abierta», como se dice ahora. Así lo aconsejan las experiencias adquiridas después de la sanción de la Ley Avellaneda.

43. **L ó p e z A r t e t a, F. A., La reforma del seguro social en la República del Ecuador.** RIT, XXIX (1944) 21-40.

44. **T a i t, Ch., Los aspectos sociales de una política de inversiones públicas.** RIT, XXIX (1944) 1-20.

La seguridad del empleo total para todos aquellos que desean y son capaces de trabajar ha de constituir el más importante problema social y económico después de la guerra, en todos los países que han padecido el flagelo de la desocupación. La cantidad de inversiones. El problema de la regulación del ritmo. Obras de fomento internacional. La planificación gubernamental en los diversos países. Conclusiones.

B. — PROBLEMAS SOCIALES

45. **A n ó n i m o, Organizaciones de trabajadores.** RIT, XXIX (1944) 132-137.

46. **A n ó n i m o**, *Seguro y Asistencia sociales*. RIT, XXIX (1944) 126-132.

47. **A n ó n i m o**, *Condiciones de trabajo*. RIT, XXIX (1944) 118-126.

Primer Congreso Nacional de funcionarios del trabajo en Chile. Condiciones de trabajo en el Africa Oriental. La reglamentación de los salarios y de la jornada de trabajo en los EE. UU. Condiciones en la marina mercante de Gran Bretaña. Cuba y Noruega.

48. **B a r r e r a B., J.**, *La mujer y el delito*. AUC, LXX (1943) 7-81.

La delincuencia femenina. Etapas biológicas y proceso delictivo. Sexualidad y delito. El problema del aborto. ¿Existe la delincuencia femenina?

49. **C o l e a n, M. L.**, *La vivienda - Una oportunidad industrial*. RIT, XXIX (1944) 184-194.

50. **D a s s e n, J. J.**, *Algunas consideraciones sobre la vivienda obrera en Argentina*. BMSA, 259-260 (1944) 3-15.

Importancia social del alojamiento. El conventillo y nuestras estadísticas. El mal que urge eliminar. Política de la vivienda. La obra realizada en el país. La Comisión Nacional de casas baratas.

51. *Estadísticas periódicas del costo de la vida, salarios, paro, empleo y duración del trabajo*. RIT, XXIX (1944) 139-156.

52. **P é r e z, B.**, *La familia obrera en la ley de accidentes del trabajo*. JS, 40 (1943) 91-131.

La familia obrera. Su diferencia con la civil. Derechohabientes. Cónyuge superviviente. Id. divorciado o separado de hecho. La concubina. Nuevo matrimonio de la viuda. Hijos legítimos. Id. naturales. Id. adoptivos y adulterinos. Prueba de vínculo. Declaratoria de herederos. Carácter alimentario de la indemnización. Derecho de acrecer. Ascendientes. Hermanos menores y nietos. Dependencia económica. Falta de derechohabientes.

C. — DERECHO PENAL

53. **L l o r e n s, E.**, *Presente y Futuro del Comercio Exterior Argentino*. REA, 309 (1944) 68-73.

Hacia la realización de una aspiración colectiva: el afianzamiento de la soberanía argentina por la independencia económica.

54. **L o V a l v o, J.**, *El entrenamiento personal, la prenda co-*

mún y las causas legítimas de preferencias. JS, 40 (1943) 5-67.

El concepto, hoy corriente, de que el deudor responde con sus bienes al cumplimiento de sus obligaciones, y que no satisfecha la prestación debida, el acreedor puede extraer de tales bienes el equivalente económico de la misma, no hizo su aparición sino tarde y fatigosamente.

55. **P a l a c i o, P.**, *Del pago en la Letra de Cambio*. AUC, LXX (1943) 195-238.

Tesis previa al Grado de Doctor en Jurisprudencia y Ciencias Sociales (Universidad Central del Ecuador).

56. **R u i z F u n e s, M.**, *Las consecuencias criminológicas de la guerra*. PC, 46 (1944) 1-22.

El fascismo y el nacional-socialismo nacieron como consecuencia de la guerra de guerra. Factores criminológicos de la guerra. Los crímenes políticos de la postguerra. Factores criminógenos de la guerra actual. La exigencia de responsabilidades penales.

57. **S o l e r, S. - S á n c h e z Z e l a d a, P.**, *Lesiones, preterintencionalidad, concurso de delitos*. PC, 46 (1944) 75-78.

Hipótesis de un sujeto que con un simple empujón, evidentemente dado con el propósito de apartar a la víctima, produce consecuencias que no debían razonablemente ocurrir: la extirpación de un órgano.

D. — DERECHO AGRARIO

58. **B e l t r á n G i g e n a, A.**, *El futuro de la Agricultura argentina*. REA, 307 (1944) 11-17.

Trabajo premiado en el concurso organizado por el Instituto «Alejandro E. Bunge» de Buenos Aires.

E. — POLITICA

59. **B o d e, K.**, *Reflections on a Reasonable Peace*. TFUQ, XIX (1944) 41-48.

Es falaz todo lo que sea cálculo puramente estadístico, prescindiendo del elemento humano. Igualmente es erróneo considerar a los pueblos como unidades homogéneas, desconociendo sus problemas íntimos y son insuficientes los «soliloquios» o consideraciones de una sola parte de los contendientes.

60. **B r i e f s, G. A.**, *The Roots of Totalism*. TFUQ, XIX (1944) 49-70.

Las raíces del totalitarismo deben buscarse en el liberalismo, que acondicionado por circunstancias especiales llegó a las actuales formas en Rusia y Alemania. Subsiste el mal en los países democrático-liberales y hay que contrarrestarlo.

61. Campbell, F. S., *Polland's Eastern Frontier*. TFUQ, XIX (1944) 17-27.

Crítica a la pretensión soviética de extender sus fronteras sobre territorio polaco.

62. Dana Montañó, S. M., *La doctrina política de la Iglesia católica*. JS, 40 (1943) 69-89.

El deber de los católicos frente a los regímenes antiliberales. Es éste un artículo muy apto para engendrar gran confusión en los católicos argentinos, haciendo creer —al menos aparentemente— que los Sumos Pontífices apoyan los regímenes liberales.

63. De los Ríos, F., *El sentido de la actual descomposición política del mundo*. AUC, LXX (1943) 115-160.

El renacimiento maniqueo: el dualismo esencial. El racionalismo político y el optimismo progresista. La revancha: poder frente a individuo. El ocaso de una estructura internacional: el de las nacionalidades soberanas.

64. Hamm, Víctor M., *Burke and Metaphysics*. TNS, XVIII (1944) 4-18.

Estudia a B., uno de los pensadores políticos más conocidos, en la parte metafísica de su sistema político-filosófico.

65. Kiszely-Payz, K., *St. Augustine on Peace*. TNS, XVIII (1944) 19-41.

CIENCIAS

A. — HIGIENE, MEDICINA Y PSICOPATOLOGÍA

69. Capelli, J. F., *Delirios de imaginación*. PC, 46 (1944) 53-64.

Elementos clínicos. Etiología de los delirios de imaginación. Teoría patológica imaginativa.

70. Leví Rendón, A., *Informe estadístico sobre el examen médico, de admisión de los postulantes a estudios universitarios correspondientes al año 1942* (Continuación). RC, 446 (1943) 385-407.

71. Mas de Ayala, I., *El trabajo, bendición bíblica*. PC, 46 (1944) 65-66.

Error de muchos médicos y profanos que imponen total reposo a los que sufren de nerviosismo o que tienen una emotividad desequilibrada. La neurastenia es un impuesto al capital psíquico

Concepto agustiniano de la paz en su libro «De Civitate Dei».

66. Timasheff, N. S., *The Problem of Russia in Postwar Reconstruction*. TFUQ, XIX (1944) 28-40.

El gobierno del Soviet y los principios democráticos. Procedimientos oficiales del Soviet. El pueblo ruso y la democracia. La reconstrucción de la postguerra y una Rusia democrática.

F. — ECONOMÍA, INDUSTRIA Y FINANZAS

67. Abarca, M., *La industria y la Independencia Nacional*. REA, 309 (1944) 66-67.

Sin atentar contra el principio mismo de la existencia nacional, no es ya lícito seguir discutiendo si conviene o no fomentar en la Argentina las industrias, sin las cuales el país debe renunciar a su independencia económica y política.

68. García Olano, F., *Anteproyecto de plan económico argentino para la postguerra*. REA, 310 (1944) 102-108.

Cambios mundiales. Cambios en nuestro país. Planificación de la economía argentina. Bases concretas para la determinación de un plan económico. El capital extranjero en el patrimonio nacional. ¿Quién debe preparar los planes económicos?

improductivo. La inactividad es, pues, un castigo.

72. Pacheco y Silva, A. C., *Psiquiatría de guerra: Los simuladores, los indisciplinados, los desertores y los traidores*. PC, 46 (1944) 23-30.

Clasificación de los simuladores. Medios para reconocer la simulación. Tratamiento de los indisciplinados. Id. de los desertores y traidores.

73. Pizarro, J. C., *Responsabilidad profesional frente a las consecuencias mentales de una operación*. PC, 46 (1944) 67-74.

74. Reca, T., *Desarrollo de la psiquiatría infantil en Estados Unidos*. PC, 46 (1944) 31-52.

75. Suárez, P. A., *Tratado de Higiene*. AUC, LXIX (1942) 7-113.

B. — ASTRONOMIA

76. Rosenblatt, A., *La posición de Copérnico en la historia de la ciencia*. RC, 446 (1943) 409-442.

Discurso pronunciado en homenaje al genial astrónomo en sesión plena realizada en el salón de actos del Ministerio de Salud Pública y A. S. de Lima el lunes 24 de diciembre de 1943.

C. — QUIMICA Y FISICA

77. Albán Mestanza, A., *La industrialización del cloruro de sodio en el Ecuador*. AUC, LXX (1943) 83-106.

78. Aráuz, J., *La importancia de las albúminas en la constitución de los seres vivos*. AUC, LXIX (1942) 181-192.

79. Daniel, H., *La Síntesis contra el Producto Natural*. UCB, X (1943) 20-32.

Respuesta a la pregunta: el producto sintético producido a base de reacciones científicamente dirigidas ¿será capaz de desplazar del mercado a las sustancias generosamente brindadas por la madre tierra?

80. García, G., *Movimiento de un sistema continuo por sola gravitación. Aplicación a las nebulosas*. RC, 446 (1944) 463-484.

81. Maggi, J. E., *La energía en la República Argentina*. REA, 310 (1944) 93-101.

Clasificación de las fuentes de energía según su naturaleza, origen y utilización. En el mundo se ha planteado lo que podría llamarse «lucha por la energía». Qué es lo que se ha hecho en nuestro país y qué es lo que debe hacerse. Planificación del consumo futuro.

82. Pozzi-Escot, M. E., *Los derivados tio-hidautoicos como reactivos de cationes*. RC, 446 (1944) 443-445.

83. — *Reacción fácil para la diferenciación del metilarsinato y del cacodilato de sodio*. RC, 446 (1944) 459-460.

84. — *Preparación de 1-3-DI-B-B naftil-6-metil-tio uracil*. RC, 446 (1944) 461-462.

85. — *Contribución al mecanismo reaccional: reacciones excepcionales de fijación del nitrógeno atmosférico*. RC, 446 (1944) 449-458.

86. — *Nuevo reactivo para la investigación microquímica del ion nítrico*. RC, 446 (1944) 447-448.

87. Sampaio Fernandes, J., *A Evolução da Química. O Atomo «Velho» e os «Novos» Atomos*. VP, 2 (1944) 54-70.

ARTE Y LITERATURA

88. Antunes Ribeiro Tojal, F., *O.F.M., Será a Arte uma Imitação?* VP, 2 (1944) 198-207.

Examen de las opiniones de Platón, Aristóteles, Boileau, Pascal, etc.,:

89. Arbesmann, R., *The Dead-Bridegroom Motif in South American Folklore*. TFUQ, XIX (1944) 95-111.

La muerte del prometido, tema frecuente del folklore sudamericano.

90. Ramos de Andrés, J., Pbro., *El Rtusamhara*. CT, 6 (1943) 305-312.

Prosigue el estudio sobre esta obra de literatura india, empezado en CT, (1943) 23-28.

91. Oswald, C., *Arte Cristã*. VP, 2 (1944) 70-78.

92. Pimentel, M., *Literatura e Catolicismo*. VP, 2 (1944) 1-13.

Qué es literatura y qué es Catolicismo. Reglas que éste impone a aquella para su perfección.

93. Salvador, H., *Panorama del relato en Chile*. AUC, LXX (1943) 161-194.

Conferencia leída en el Paraninfo de la Universidad Central del Ecuador el 14 de febrero de 1943, con motivo de la inauguración del Instituto Ecuatoriano-Chileno de Cultura.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ALEJANDRO MANZONI, *Observaciones sobre la moral católica*. (352 págs.). Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1944.

La personalidad de Manzoni tiene un relieve tan alto en la literatura, que nos parece limitada exclusivamente al cielo de los novelistas y de los poetas. Sin embargo, esta obra nos muestra al pensador, sin olvidar al artista de la forma, en el que la concepción católica de la vida, está arraigada en una honda intuición de los principios metafísicos y de la teología sobrenatural católica.

Como se sabe, el libro tiene un origen circunstancial. Lo escribió Manzoni con el objeto de refutar las aserciones contrarias a la moral católica, estampadas por Sismondi en el capítulo 127 de su obra *Historia de las Repúblicas Italianas en la Edad Media*. Sismondi, imbuído en los principios del liberalismo filosófico, achaca a la Iglesia una excesiva intervención en la dirección de la vida moral, un abuso e intromisión en la conciencia de los hombres. Contra esta tesis fundamental puede decirse que está escrito el libro, que, al parecer, no presenta un plan orgánico de conjunto. Sin embargo, esta idea central es la que da unidad y actualidad perenne a las observaciones sobre la moral católica. Los primeros capítulos se refieren preferentemente a una exposición directa del derecho y obligación que asiste a la Iglesia para dirigir la vida moral del hombre. A partir del artículo sexto se enfocan diversos temas particulares de la moral enseñada y practicada por la Iglesia católica.

Manzoni se sitúa, para refutar directamente a su adversario, en el plano histórico en que se halla la humanidad después de la caída por el pecado original, de la redención por Jesucristo y de la institución de la Iglesia católica como depositaria de la revelación. Partiendo de esta base, es fácil a Manzoni demostrar que la Iglesia católica, al dictaminar acreea de la moral, no hace más que iluminarla con la luz sobrenatural que ella posee, y que, lejos de derogar en lo más mínimo a la ley natural, la confirma en los puntos ya conocidos por la razón natural, la corrige donde el hombre ha errado y la prolonga hasta el orden sobrenatural, orientando la actividad humana integral hacia su verdadero fin actual, la visión beatífica.

Las *Observaciones sobre la moral católica*, abren una nueva colección —*Biblioteca del Peregrino*— que, con título sugestivo, se propone agrupar las obras magistrales de la más elevada espiritualidad que la humanidad ha conocido, la espiritualidad católica. Peregrinos por este mundo, de camino hacia la Patria, necesitamos un continuo recurso a la dirección, al consejo y al confortamiento espiritual de aquellos que nos han precedido con su experiencia, y merced a sus altos dones intelectuales y místicos, y han sabido descubrir, a través del mundo material, la realidad espiritual y divina que nos rodea. Esta «Biblioteca» de la Editorial EMECE, cumplirá así una elevada misión, de la que es el mejor augurio la luz pura y apacible de los pensamientos de Manzoni.

I. QUILES, S. I.

SALVADOR M. DANA MONTAÑO, *Las ideas Políticas de José Manuel Estrada*. Universidad Nacional del Litoral. Instituto de Investigaciones Jurídico-Políticas. Serie « Los Grandes Maestros Argentinos de Ciencia Política », vol. I, 248 págs. Santa Fe, 1944.

El fecundo investigador de la ciencia política, profesor Dana Montaña, inicia con el presente volumen una nueva serie de estudios históricos, en la que ha dado justamente el primer lugar a José Manuel Estrada. Con profundo conocimiento de las ideas políticas expuestas por Estrada a través de su múltiple labor en discursos, folletos y enseñanza universitaria, nos presta el doctor Dana Montaña un valioso servicio, al ofrecernos sintetizada y ordenada sistemáticamente la concepción de Estrada acerca de la estructura del Estado. A esa versación y dominio sobre las doctrinas de Estrada, une el autor lo que suele ser condición indispensable para una perfecta comprensión, el interés y la simpatía por la persona y las doctrinas de Estrada.

Su método es el más adecuado al intento que persigue. Método expositivo, en que las ideas mismas de Estrada ocupan siempre el primer plano. No es poco saber exponer, para hacer fácilmente asimilable el sistema y las ideas de un gran pensador como Estrada. Pero la exposición del doctor Dana Montaña adquiere un valor especial, por cuanto ha sistematizado, ordenándolas en torno a los temas fundamentales de la ciencia política, las ideas de Estrada, expuestas ocasionalmente y sin un fin de estructuración orgánica. Sin embargo, existía en Estrada una concepción perfectamente coherente de la doctrina política, y es mérito de nuestro autor el haberla sacado a la superficie y ofrecérsela para una fácil contemplación.

La idea central de Estrada es, de acuerdo con la clara exposición del doctor Dana Montaña, la libertad individual. Estrada es, por lo tanto —insiste el autor— *un auténtico liberal*. « El ideal de la vida de Estrada —concluye Dana Montaña— fué la libertad ». « Por mi parte (dijo Estrada en 1873) temo menos al pueblo que a los que se reputan nacidos para imperar sobre él, y entre los peligros de la libertad y los peligros del autoritarismo, mi elección y la de mis contemporáneos está hecha: *preferimos los de la libertad* ».

En justicia podía repetir, como un apóstol moderno, como lo hiciera en el memorable debate de 1888: « *Yo soy una libertad*. Fué realmente un liberal en el recto sentido de la palabra » (p. 226). *Liberal* y *liberalismo* son términos tan gastados que podrían ser mal interpretados por muchos. Por ello, es necesario subrayar, como lo hace el doctor Dana Montaña, que el liberalismo de Estrada era un recto liberalismo, es decir, una defensa de la libertad individual de acuerdo con los verdaderos fundamentos de la misma, que son el derecho natural y divino, fuentes del derecho constitucional (cap. III). « Es decir, que no debe incluirse a Estrada entre los que en el siglo pasado defendían a outrance el liberalismo económico y político que produjo luego, como fatalmente debía producir, el industrialismo, el capitalismo y el pauperismo, y en otro orden, el electoralismo y la demagogía... » (pág. 230). Esta concepción equilibrada del Estado en el que prima la libertad individual opuesta al autoritarismo por un lado, y concebida por otro de manera que se prevengan los excesos de liberalismo, hacen a Estrada un hombre de actualidad para el momento internacional en que vivimos, no menos que para su propia nación.

Las doctrinas de Estrada acerca del sufragio y del sistema representativo, lo mismo que de un auténtico federalismo argentino, las vincula igualmente de una manera muy estrecha a la situación en que se encuentra el país; la permanencia y la actualidad de Estrada son, por ello, evidentes, y la utilidad que un trabajo como el del doctor Dana Montaña presta a la ciencia política y al país, es asimismo doblemente valiosa.

J. M. PONCE DE LEÓN, S. I., *Curso de Filosofía*, Vol. 1: *Introducción a la Filosofía y Lógica Formal*. 288 págs. en 8vo. Poblet. Bs. As. 1944.

Con el presente primer volumen da comienzo el Autor a un curso de filosofía que comprenderá todos los tratados que se explican en las aulas neoescolásticas, con excepción de la Ética. Determina la orientación de la obra, «el deseo de divulgar entre la juventud, que aspira a una cultura superior, la doctrina escolástica, tan desdeñada como ignorada por los intelectuales laicos, tan apreciada como recomendada por la Iglesia». Se trata, pues, de una obra de divulgación de la doctrina escolástica, destinada a iniciar a quienes aspiran a una cultura superior: estas dos características le quitan, por una parte, la profundidad de los grandes tratados; mas, por otra, le dan la suficiente solidez para constituir en el incipiente una formación robusta y una firme base de estudios posteriores.

La primera parte del presente volumen (102 páginas), inicia al lector en el estudio de la filosofía, con la explicación clara y breve de la definición, división y utilidad de esta ciencia, y con la revista sumaria, como corresponde a una introducción, de las principales escuelas filosóficas y sus problemas característicos, que los jóvenes estudiosos habrán de encontrar en las diversas etapas de su formación.

Creemos que el P. Ponce de León realiza con éxito el ideal de una «introducción», destinada, en fuerza de su naturaleza, a imponer a los principiantes en las nociones necesarias, y a hacerles gustar, mediante una descripción clara e interesante de las angustias de la mente en sus esfuerzos por alcanzar y poseer la verdad, el placer de buscar las últimas explicaciones lógicas de lo material y lo espiritual, del conocimiento y lo conocido, lo contingente y lo necesario e imperecedero.

Aplaudimos el concepto de «introducción» defendido por el Autor: no la explicación, muchas veces difícil, de las propias ideas acerca de los problemas más propia de una recapitulación para iniciados que de una introducción para incipientes; sino esa exposición llana e interesante que muestra lo que se pretende en esos estudios y hace preguntarse lo que se va a saber.

La segunda parte de la obra expone la Lógica Formal tradicional, explicando con preferencia, dentro de la concisión general, aquellos puntos que son capitales o más interesantes, como las formas de argumentar, la naturaleza del juicio, la clasificación kantiana del juicio, etc.

El presente trabajo nos hace esperar con interés los volúmenes siguientes, en los que el Autor promete desenvolver «con más amplitud las cuestiones fundamentales de cada tratado», y con moderación las más interesantes de las disputadas entre los mismos escolásticos; todo ello según el método de la Escuela, «aunque no siempre con la rigidez que reviste en los textos latinos».

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

LEONEL FRANCA, S. I., *La Crisis del Mundo Moderno*. Trad. del portugués por *Andrés Cafferata*, S. I. 2 vols. de 248 y 232 págs. Colección de Espiritualidad Cristiana, vol. 19. Editora Cultural. Bs. As. 1944.

La Editorial Cultural nos ofrece en versión castellana la «*Crisis del Mundo Moderno*», del P. Leonel Franca, S. I., obra que va rubricada por uno de los pensadores más profundos de América. Pocos escritores han proyectado tanta luz sobre el complejo problema que constituye el campo de su investigación: analizar, buscar las causas, señalar con un poder de síntesis extraordinario, que da a su visión total una transparencia diáfana y perseverante, la razón última de la «*Crisis del Mundo Moderno*». La empresa que se propone exige una mirada de conjunto serena y profunda, que supone una vasta erudición y que sólo llegará a obtenerse después de largas horas de análisis, cimentado todo ello

en una posición objetiva frente a los hechos, de tal manera que sean ellos los que nos obliguen a la consecuencia lógica y no las negaciones y desprecios que nada crean y a nada aspiran.

Franca tiene ante sí un problema de muy difícil solución. Ha de penetrar, remover y hacer salir a luz ante la recta razón, ansiosa de verdad, toda la compleja estructuración de tres mundos distintos que intervienen y hacen más crítica esta «Crisis del Mundo Moderno» y son: el social, el político y el cultural. No puede detenerse en la periferia, sino que ha de aplicar el bisturí para llegar hasta las vísceras de éstos y auscultar el sentido de sus doctrinas y diagnosticar después, en la trayectoria de la historia, las huellas profundas que han dejado estampadas. Esta es, a mi parecer, una de las más admirables cualidades que posee este libro: su seguro análisis, sus ciertos puntos de vista, con una erudición absolutamente indispensable y de fuente auténtica, que corrobora y cimenta sólidamente toda la construcción de este difícil edificio ideológico.

¿Cuál es la tesis que defiende el sabio jesuita?

El título sólo nos permite vislumbrar su punto central: El mundo moderno sufre una crisis total, profunda y vastísima. Pero esta *crisis es excepcional*, porque, «faltando los principios morales, cualquier diálogo humano se vuelve imposible» (p. 27). Crisis excepcional también, que va agotando las fuerzas y reduciendo a cadáver putrefacto la sociedad humana, por un factor de *orden demográfico: la progresiva disminución de la natalidad*, que traza una curva que impresiona; y por otro, más grave aún, que corroe lo más trascendental: *la ideología materialista*, ideología que es «como la norma práctica de las acciones de muchos hombres». Lo que aterra es la «amplitud, su profundidad y su organización oficial» (p. 27). Lo que en la trayectoria del pensamiento humano no fué sino un episodio, en el mundo moderno ha pasado a ser el código materialista, la línea de conducta, el código colectivo de los pueblos con las consiguientes lógicas consecuencias, que han inyectado un principio de virus mortal en la vida familiar, individual, social, política e internacional. «Es la rotunda negación de todos los valores espirituales» (p. 27).

Este primer libro, de los tres que contiene la obra, después de investigar esta «agudeza excepcional» de la crisis moderna «trata de adquirir la compleja idea de civilización, distinguiendo sus elementos más importantes y subrayando la influencia decisiva que, en su naturaleza y en sus destinos, ejerce una concepción integral del hombre» (p. 9). Análisis realmente profundo es éste y Franca ha estudiado esta difícil cuestión con una competencia pocas veces superadas, elogio puesto aquí, no como formando parte de una recensión laudatoria, sino como homenaje al gran pensador. Analiza ante todo el término, el origen y el significado de «civilización» y al indagar los elementos que la integran, los divide en varios grupos: *los naturales* (tierra y raza), *los culturales*, la ciencia, el arte, las técnicas, el derecho, etc...

En el segundo libro empieza a analizar la «génesis y la evolución histórica de las ideas, que por su gravedad son responsables de nuestra situación actual». (p. 10). Los elementos negativos, pues, de la civilización moderna y su evolución histórica, inicianse con las «primeras rupturas»: *Lutero* que implanta el individualismo religioso; *Descartes* «que en un paroxismo de individualismo separatista se yergue contra el pasado y abriga la ilusión de iniciar la historia del pensamiento» (p. 108); sigue a continuación el siglo XVIII en el que se inicia el combate directo contra el cristianismo, combate que se lleva a efecto por cuatro puntos distintos: el deísmo inglés, el filosofismo francés, el ilusionismo alemán y el racionalismo subjetivista de Kant.

Franca ha puesto como título al último capítulo de este segundo libro «*Divinización del hombre*», consecuencia lógica y necesaria de todo lo anterior, que la encontramos encarnada en tres nombres: Comte, Nietzsche y Marx. No se trata ya de la negación de la iglesia como institución divina (Protestantismo), no se trata tampoco de la negación de la divinidad de Cristo, pues en el siglo XVIII se había librado la gran batalla en torno a El, se ha dado el paso definitivo, último y más trascendental: negación de Dios y adoración de

la humanidad. El conocimiento de Dios, nos dirá Compte, «es una condición de infancia humana» y por eso el blasfemo Nietzsche se podrá gloriarse de ser el «sepulturero» de Dios. Este es, pues, el momento más agudo de la tragedia. Una vez expuesta con claridad meridiana la gravedad de la crisis actual y sus causas, sobre todo ideológicas, ofrece Franca en el libro tercero la solución al mal que nos aqueja. Ante todo inicia el estudio de algunos de los valores del Cristianismo, separándolos «de las contingencias históricas por que atraviesan, para presentárnoslos, en la perennidad humana de su verdad y eficacia, como condiciones vitales de toda civilización digna del hombre» (p. 10). Reivindicación de la «Dignidad de la persona», «El Cristianismo y la filosofía», «El Cristianismo y la ciencia «El Cristianismo y el trabajo», «El Cristianismo y la Civilización», he aquí los apasionantes temas que estudia Franca.

«Procuramos no obstante, nos dice en el prólogo, resistir a la tentación de ampliaciones fáciles. Preferimos la densidad a la amplitud».

El gran pensador brasileño que llega hoy a nuestro gran público por medio de esta traducción, hecha con tanta competencia por el P. Andrés Cafferata, S. I., será leído «con paciencia e simpatía», porque creemos en «la sinceridad de quien trasmite, convencido, verdades bienhechoras», como nos pide en el prólogo que encabeza esta grande obra, reivindicadora de los principios eternos y salvadores del Cristianismo.

F. DUSSUEL, S. I.

JOSÉ R. DEL FRANCO, *Establecimiento y progreso de los primeros Estudios Superiores en Córdoba. Epoca: Años 1609 a 1879.* (19 x 14; 276 páginas). Córdoba (R. A.), 1944.

Hace ya tiempo que esperábamos esta obra de D. José R. del Franco y por esto saludamos con placer su aparición, muy oportuna, por cierto.

Viene ella a confirmar plenamente con sólida documentación todas y cada una de las tesis que, con respecto a la fundación de la primitiva Universidad de Córdoba, sostuvimos en nuestro trabajo «*En defensa del Obispo Trejo*», publicado en 1943 en el N.º 17 de «Fascículos de la Biblioteca».

El principal objeto de este libro de del Franco es dar a conocer —por primera vez en toda su integridad— el famoso dictamen elevado al Rey por el Consejo de Indias en 1800, mediante el cual se había de erigir la nueva Universidad de Córdoba, reorganizando plenamente sus estudios, y en el que se declaraba ser «equivocación notoria atribuir al Reverendo Obispo Trejo la FUNDACIÓN y DOTACIÓN de la Universidad de Córdoba del Tucumán», y ésto a raíz de la insistencia con que los apoderados de la ex-Universidad exigían la entrega de los 40.000 pesos prometidos por el Obispo a los Jesuitas y que éstos, contra lo que aquellos aseveraban, nunca habían recibido, según lo afirmaba el mismo Trejo en su Testamento.

Años atrás había ofrecido el autor este documento al entonces Rector de la Universidad de Córdoba, para que fuera publicado en la Revista de dicha Universidad, «como contribución a la averiguación de la verdad histórica»; pero dicho Rector, añade del Franco: «desestimo mi ofrecimiento, dando como antecedente la existencia de hechos consumados, entre ellos, la estatua levantada a Trejo «fundador» en su patio central, como si en cuestiones de tal naturaleza pudieran existir, en forma irrevocable, los «hechos consumados», ante nuevas investigaciones que terminantemente los desautorizan» (p. 50).

Nada de ésto nos extraña, porque así se ha escrito en gran parte la historia de nuestro país y así se ha falseado de modo vergonzoso la verdadera historia de la fundación de la Universidad Jesuítica de Córdoba, haciéndola servir a intereses personales o de bando.

Por ésto el señor del Franco quiere dejar hablar a los documentos, los cuales son de una claridad tal, que iluminan perfectamente todas las maniobras y tapujos ensayados por los pseudo-historiadores, desde el famoso estribillo

«*Casa de Trejo*», hasta la perpetración de aquellos «*hechos consumados*», que culminaron en la estatua levantada a un hombre que nada tuvo que ver con la creación de la Universidad de Córdoba, ni con la jesuítica, ni mucho menos con la actual.

Este documento irrefutable del Real Consejo de Indias —que en el libro de del Franco ocupa 185 páginas— ha merecido los más increíbles calificativos por parte de los empecinados en hacer a Trejo «*fundador*». Sin ir más lejos, acaba de aparecer en Córdoba un voluminoso tomo de «*Constituciones*» de la Universidad, verdadero *bluff* de la «*historia dirigida*» que pretende imponer sus opiniones absurdas por decreto o a base de afirmaciones rotundas y sonoros puñetazos sobre la mesa. Creemos que no hay derecho a ese derroche de dineros del Estado para emplearlos en una pomposa obra que sólo se dirige a seguir engañando al pueblo y continuar tergiversando nuestra historia.

En el prólogo leemos que las conclusiones del Consejo de Indias están «*llenas de ficción y pedantería*», porque en ellas se afirma que Trejo no fundó nada, que la Universidad jesuítica no era «*pública*», que con la expulsión de los jesuitas quedó extinguido el Colegio Máximo, y otras cosas tan ciertas y evidentes como éstas, que el prologuista quiere deshacer sólo a base de repetidas negaciones, sin entender el *abecé* de los documentos.

Dice, además, que este famoso dictamen de 1800 carece de valor histórico, y la razón que da es la siguiente, aunque parezca inverosímil; «*porque no aporta ni documentos ni raciocinios nuevos*». No sabemos lo que entiende por «*nuevos*» el prologuista, ni entendemos para qué son necesarios «*nuevos*» documentos, cuando bastan y sobran los antiguos, que el Consejo de Indias utiliza con superabundancia y sin refutación posible. Si usáramos el mismo método de raciocinar que el prologuista, tendríamos que afirmar que su Prólogo carece de todo valor histórico, pues no aporta ni un solo documento, ni un solo raciocinio «*nuevo*» para demostrar que Trejo es «*fundador*»: repite los mismísimos errores de hace más de 20 años, sin el más mínimo progreso en la materia.

Cree, además, el prologuista que el Consejo de Indias, en su dictamen, «*torcia la realidad histórica, acaso con el propósito de poner a las plantas de su Soberano, como un presente, la gloria de la fundación de esta Universidad*». Pero ¿y a quién correspondía entonces esa gloria? Porque es un hecho histórico indiscutible que en 1800 el Rey Carlos IV por R. C. fundaba en Córdoba la Real Universidad de San Carlos y Ntra. Sra. de Monserrat, y que el Colegio Máximo jesuítico, que en 1622 comenzó a dar grados académicos, lo hizo gracias a un privilegio *Real y Pontificio*.

Estos hechos no los puede negar el prologuista de buena fe. O ¿pretende acaso seguir defendiendo —como hace 24 años— que la Universidad jesuítica de Córdoba surgió «*libre de ejecutorias y pergaminos, por la simple visión de un fraile AMERICANO*»? Creemos que es ya hora de dejar a un lado tan ridículas y patrioterías afirmaciones, al menos por respeto a la cultura alcanzada ya por el público argentino, quien no puede seguir tolerando que se le endilguen falsedades de ese calibre.

Con razón dice del Franco en la pág. 51, dirigiéndose «*a los que ensayaron la réplica, sutil o tendenciosa*» de las conclusiones del Consejo de Indias: «*es una pretensión ilógica, desatinada, temeraria e irreverente, suponerse mejor y más ampliamente informados y sabiamente instruidos, la de estos escritores contemporáneos que, a tres siglos y medio de distancia, sin otro bagaje que su propio prejuicio, su apasionamiento y su dialéctica, intentan demostrar lo indemostrable, que lo que no ha sucedido, ha sucedido, y que contra la opinión y el dictamen documentado y sereno de los honorables miembros del Real Consejo de Indias, que debían al monarca su sabio y honesto consejo; contra la afirmación del propio Obispo Trejo, a quien se pretende «fundador», que así lo declara en su testamento; contra el incontestable testimonio de sus contemporáneos, los beneméritos y dignísimos sacerdotes, Padres Torres, Oñate, Vitelleschi y Lozano, y en nuestros días, Pastells, Gracia, Grenón, Garro y Rodríguez del Busto, y el valor indiscutible de los numerosos hechos*

coincidentes con sus aseveraciones, poco valen todas las disquisiciones hermeneútics y sutiles de tres o cuatro escritores contemporáneos, mal instruidos y peor documentados, que han intervenido apasionadamente en el debate ».

Y afortunadamente no son ya más que tres o cuatro los escritores contemporáneos que aún mantienen su adhesión a la leyenda, que cada día se desprestigia más, a medida que se abre paso la verdad histórica e ilumina las mentes engañadas por la patraña secular.

A ello ha de contribuir eficazmente este libro de J. R. del Franco, « *libro definitivo en materia tan interesante* », como le llama el Dr. Guillermo Rothe en carta al autor, publicada en « Los Principios », de Córdoba, el 9 de Junio de 1944, reconociendo el ilustre ex-Ministro de Instrucción Pública, que nada pierde Trejo « aclarado el error acerca de la fundación », aunque, en nuestra opinión, debería perder el pedestal en el patio de la Universidad y su retrato en el salón de colaciones de grados, pues nada tuvo ni tiene él que ver con ninguna de las dos cosas.

Conforme al título de su libro: « *Establecimiento y progreso de los primeros estudios superiores en Córdoba* », el autor dedica 12 breves capítulos (64 páginas) a hablar de éstos, exponiendo con método y evidencia cómo la Compañía de Jesús, sin intervención alguna del Obispo Trejo, fué la que estableció en Córdoba los primeros estudios superiores de Artes y Teología, y recibió del Papa y del Rey la facultad de otorgar grados universitarios.

Llama « crónica indiscreta » a la encabezada por Liqueno, Cabrera y Martínez Paz, la cual, dice, « ha intentado repiquetear con el esquilon de un intencionado y falso americanismo —ellos lo llaman « *criollismo*»— al insistir con rara uniformidad en designar a Trejo de « *primer Obispo criollo* », « *gran criollo* », « *Provincial criollo* », « *Prelado criollo el más ilustre* », etc., etc.; con lo cual deja al descubierto R. del Franco la secreta raíz del empecinamiento en seguir llamando a Trejo « fundador »: y esa raíz es la trasnochada « *hispanofobia* » y el infantil patrioterismo de los pseudo-historiadores, quienes, aún a costa de la verdad histórica, quieren imponer a puñetazos la opinión insostenible de que fué un « criollo » el fundador de la primera Universidad argentina, el mayor genio de la época indiana, el que hizo lo que ningún español peninsular había sido capaz de hacer, como si no supiéramos que si en Córdoba hubo Universidad, ello se debió —no a Trejo—, sino única y exclusivamente a las gestiones de los jesuitas de Madrid ante las cortes del Rey y del Papa. Hacer, pues, bandera de americanismo con un asunto que sólo pertenece a la ciencia histórica imparcial, es infantil y antipatriótico.

Tal es lo que se deduce con evidencia de este hermoso libro, que hemos de agradecer a J. R. del Franco, aunque hubiéramos deseado mayor exactitud científica en algunos puntos, ya bien dilucidados en nuestro trabajo « *En defensa del Obispo Trejo* », que el autor, aunque no lo cite, parece haber manejado.

No es exacto, por ejemplo, que el Colegio de Córdoba se fundara en virtud de las prescripciones del Tridentino, y menos que su finalidad fuera formar sacerdotes para la diócesis (p. 9): el autor confunde el Colegio Máximo con un « *Seminario Diocesano* ». Tampoco es exacto que el Colegio Máximo de Córdoba hasta 1767 y luego los « *Estudios* » hasta 1791 « *sólo crearon sacerdotes* » (p. 11), pues fueron legión los *seglares* que en ellos se graduaron o estudiaron. Es igualmente inexacta la afirmación de que las rentas dejadas por Duarte Quiroz para « fundar » el Monserrat, entraran a formar parte de las del Colegio Máximo (p. 24): por eso, precisamente, no se apoderó de ellas la Junta de Temporalidades.

Todo esto, además de los innumerables errores de imprenta de que adolece el libro, no restan importancia a esta obra, que debe ser leída por todos aquéllos que *quieran sinceramente* conocer la verdad acerca de la fundación de los primeros estudios superiores en la docta ciudad.

SAN ROBERTO BELARMINO, *Libro de las Siete Palabras*, Biblioteca del Peregrino. Emecé Editores, S. A. (308 páginas). Buenos Aires, 1944.

El segundo volumen de la «*Biblioteca del Peregrino*» nos trae a las manos la flor de la sabiduría y a la vez de la devoción del Santo Doctor de la Iglesia, Roberto Belarmino: *El Libro de las Siete Palabras*.

San Roberto Belarmino, gigante de la ciencia teológica, arrollador en sus inmortales *Controversias* contra los Protestantes, hasta el punto de haber sido llamado por Benedicto XIV «martillo de los herejes», se muestra en el *Libro de las Siete Palabras* lleno de unción sacerdotal, repartiendo amablemente el pan de la palabra divina a las almas. Es cierto, sin embargo, que en todo momento la profunda teología del Teólogo ilumina y robustece las consideraciones apacibles y devotas del Santo. Libro escrito, como el mismo Santo Doctor nos indica, en el remanso y quietud de los días consagrados a su Retiro Espiritual, nos transmite, pues, en sabrosa y piadosa meditación las enseñanzas de Jesucristo en la cruz.

Acerca de cada una de las Siete Palabras ofrece ante todo Belarmino una exégesis literal, para la cual le sirve la riqueza de sus conocimientos escriturísticos y patristicos: gracias a ellos puede realizar una interpretación ajustada y siempre aceptable del texto evangélico. Luego procede a las aplicaciones ascéticas, teniendo a la vista el provecho espiritual que las almas pueden reportar de la consideración de las últimas palabras de Nuestro Señor Jesucristo. Nada extraño que una obra de tal naturaleza recibiera la mejor acogida por parte de los contemporáneos, y mereciera ser pronto traducida a las principales lenguas vernáculas. La presente edición reproduce la versión castellana del P. Alonso de Andrade, S. I., publicada por vez primera en 1650, que supo unir maravillosamente la fidelidad al texto latino con el genio de nuestra lengua. El R. P. Fr. Antonio Vallejo, O. F. M., ha situado la obra en su ambiente histórico y doctrinal, en un conceptuoso y elegante prólogo.

I. QUILES, S. I.

Esta obra se terminó de imprimir el día
18 de Agosto de 1944, en los talleres
gráficos de A. Baiocco y Cia. S. R. Ltda.
Centenera 429/35 - Buenos Aires

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1204

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

